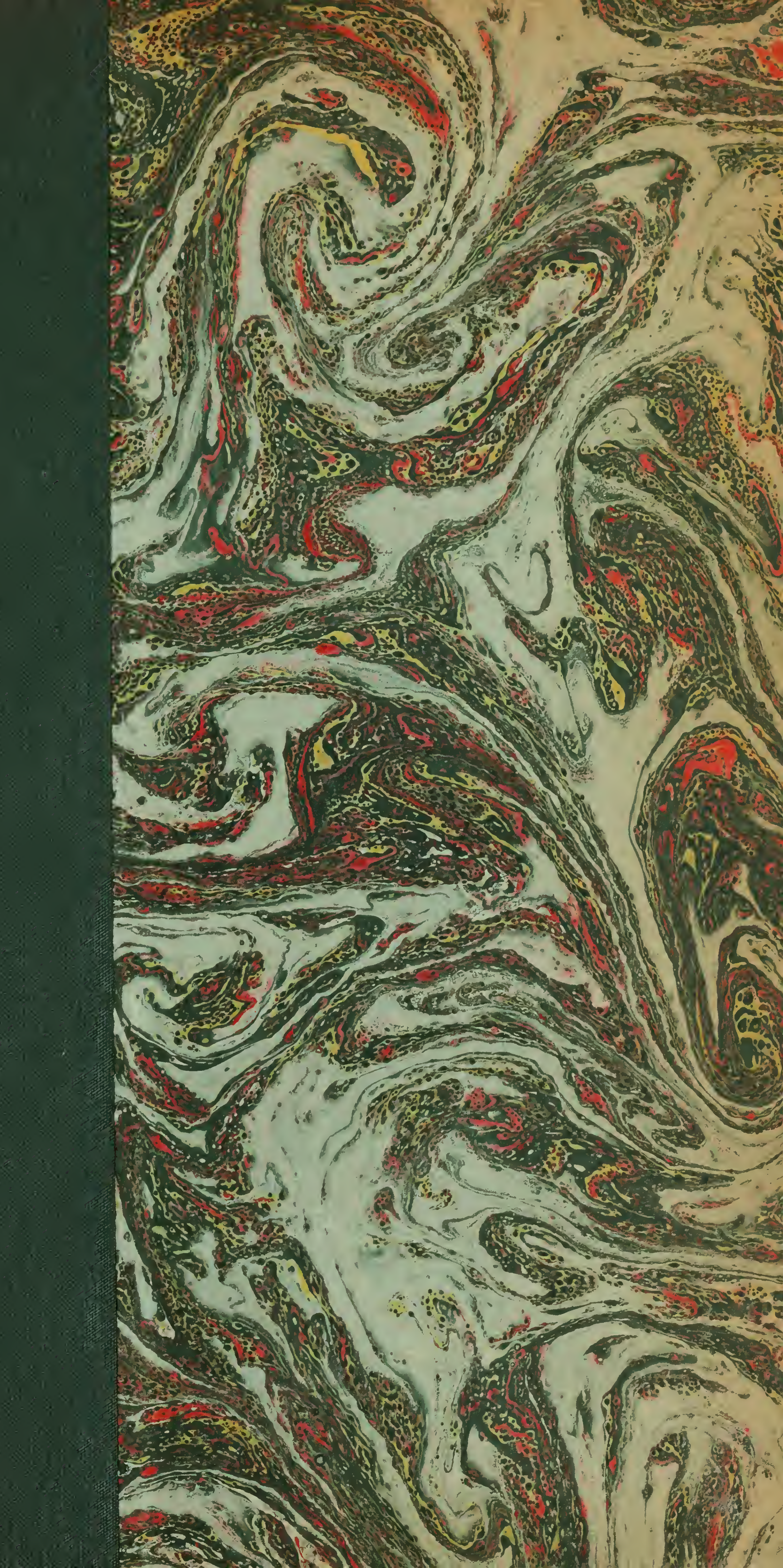




COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

COMPTE RENDU

DU

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU A PARIS

DU 1er AU 6 AVRIL 1891

TROISIÈME SECTION

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PARIS
ALPHONSE PICARD, ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1891





COUP D'OEIL

SUR LE

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE CONTEMPORAIN

Par M. Ch. HUIT

Professeur honoraire de l'Université catholique de Paris.

Une science n'est qu'une langue bien faite, disait Condillac au siècle dernier : et il se trompait apparemment, ou du moins il prenait pour la cause ce qui n'était que l'effet. La vraie fonction des noms n'est pas de créer de toutes pièces en nous des idées nouvelles, mais bien de nous mettre à même de fixer nos connaissances acquises, de nous en souvenir, et de les communiquer.

Quoi qu'il en soit, en partant de son principe, Condillac lui-même ferait quelque difficulté de reconnaître à la philosophie contemporaine le titre de science : car le style qu'elle emploie est le reflet direct de la confusion d'idées, de l'anarchie intellectuelle au milieu de laquelle nous vivons.

Il est vrai qu'en ces matières comme ailleurs il faut s'incliner devant l'autorité souveraine de l'usage et que l'on sera toujours en droit de demander avec La Bruyère : « Qui pourrait rendre raison de la fortune de certains mots et de la proscription de quelques autres ? » On ne s'arrêtera pas ici au vocabulaire scolastique, si savant, si spécial, enveloppé dans l'oubli injustifiable qui, depuis trois siècles, a recouvert la scolastique elle-même pour la plus grande partie du monde pensant. Parmi les termes disparus je regrette peu *syndérèse*, encore que je le rencontre sous la plume de Bossuet, ou *entéléchie*, inutilement protégé par le grand nom de Leibniz : la signification que nous attachons universellement au *sens commun*, érigé même en criterium de certitude par l'école de Lamennais, rend très difficilement intelligible le sixième sens, centre et lien des cinq autres, que les disciples d'Aristote ont longtemps désigné du même nom. En revanche, notre vocabulaire psychologique n'est pas assez riche pour qu'à côté d'*imagination*, qui signifie essentiellement « chose imaginée », nous n'ayons pas conservé *imaginative*, marquant, en tant qu'elle crée ou invente, la faculté qui a le don d'imaginer. Ne constate-t-on pas tous les jours combien il est fâcheux de n'avoir qu'un mot unique, *abstraction*, par exemple, ou *comparaison*, ou *généralisation*, ou *induction*, pour traduire tout à la fois un certain pouvoir de l'esprit, l'action même de ce pouvoir, enfin le résultat de cette action?

Les langues, chacun le sait, doivent être et sont dans un perpétuel enfantement pour suffire aux besoins incessants de la pensée. La philosophie a-t-elle eu réellement en ce siècle le bonheur de multiplier ses inventions et ses découvertes ? On le croirait, en présence des vocables nouveaux dont sa langue s'est enrichie, d'autres disent embarrassée. Comte et ses disciples ont eu raison jusqu'à un certain point en proposant de réunir la zoologie et la botanique sous l'étiquette commune de *biologie*. Leur *sociologie* a eu et aura moins de succès : selon une remarque assez juste de Fustel de Coulanges, le mot *histoire* disait la même chose, du moins pour ceux qui l'entendaient bien. Dans des ouvrages récents, on parle couramment tantôt de nos *assomptions*, tantôt de nos *subsumptions*, opérations logiques oubliées par Port-Royal : il y est question de conception *volontariste*, d'idées *composites*, en même temps qu'on nous invite à analyser l'*aliénation* de nos sensations, ou à nous rendre familier le *schématisme* des idées générales. M. Ribot veut-il nous apprendre comment le phénomène de l'attention est caractérisé par l'unité de conscience ? il qualifiera cet état d'âme de *monoïdéisme* intellectuel. En économie politique nous avons dû faire connaissance avec l'hérésie *capitaliste* et le fléau du *capitalisme* : en pédagogie, avec le *philanthropinisme*, ce rejeton allemand des idées de Rousseau.

Mais, à côté d'innovations qui peuvent paraître inoffensives et timides, quels cris de ralliement se font entendre de toutes parts dans la mêlée des polémiques quotidiennes ! Un feuilletonniste de grand talent nous montrait naguère « ce qui reste de philosophes se battant à coups de positivisme, de déterminisme et de transformisme, mots baroques bons plutôt à effaroucher les esprits, semblables à ces figures ridicules qu'on accroche aux branches de cerisier pour épouvanter les moineaux ». La boutade ne manque ni de vivacité ni de justesse : et néanmoins, heureuses les théories nouvelles, vraies ou fausses, qui trouvent pour les résumer un mot sonore, facile, harmonieux, ou, ce qui revient presque au même, un mot bizarre, anormal, qui en impose par son étrangeté même ! Il en est, pourrait-on croire, des enseignes savantes comme des annonces vulgaires où quelque désinence étrange fait un excellent effet et donne aux choses les plus simples un air cabalistique propre à piquer la curiosité et à attirer les chalands.

Passons rapidement en revue quelques-uns de ces nouveaux venus, en face desquels les contemporains de Descartes et de Bossuet se seraient arrêtés avec quelque étonnement. *Optimisme* a reçu ses titres de naturalisation dès le dernier siècle : Malebranche et Leibniz n'avaient rien négligé pour les lui obtenir. Par contraste, il était réservé à notre siècle de créer *pessimisme*, terme relativement récent pour exprimer une vue des choses, ou si l'on aime mieux, une disposition d'âme singulièrement ancienne, que tout récemment un romancier fort à la mode proposait de désigner sous le nom jugé plus attendrissant de *misérabilisme*. Ce serait sortir de la philosophie que de remonter au berceau de *romantisme* et de *romantique*, deux mots que Mme de

Staël a été la première à acclimater en France, où ils ont fait depuis si brillante fortune. *Eclectisme* est incontestablement plus antique : c'est une création des Grecs d'Alexandrie[1], qui ont imaginé et pratiqué cette méthode facile, longtemps avant que Cousin en fît la pierre angulaire de son système. L'idée avait d'ailleurs été ressuscitée déjà auparavant : à l'heure où paraissait le *Génie du christianisme*, un voltairien aujourd'hui complètement oublié, Combes-Dounous, écrivait : « L'éclectisme est devenu la philosophie et la religion intérieure de tous les penseurs ». Instruit par l'expérience, Cousin, vers la fin de sa carrière, substitua à ce mot celui de *spiritualisme*, en dépit du dictionnaire de l'Académie, qui en donnait notamment cette définition : « doctrine mystique, excès de la spiritualité ». Il est heureux que pour désigner des excentricités qui n'ont rien de philosophique on nous ait concédé l'usage de *spiritisme*.

Le même dictionnaire, dans son édition de 1835, ignorait encore *rationalisme* (et *rationaliste*), accueilli au contraire avec empressement par Nodier dans le *Supplément* qu'il publia en 1845, et défini dans l'édition de 1878 : « toute doctrine qui considère les choses uniquement d'après les données de la raison ». C'en est assez pour représenter à la fois et abriter sous le même pavillon d'abord une grande et noble philosophie, directement opposée à une autre école déjà bien vieille qui prétend nous enfermer dans les limites étroites de l'expérience, puis une dangereuse déclaration de guerre à toute religion fondée sur une révélation positive, la raison humaine refusant l'obéissance due à la raison éternelle[2]. *Libéralisme* a bénéficié aux yeux de l'opinion d'une équivoque du même genre : « libéral », en français synonyme de généreux, évoque en outre le nom magique de « liberté », et ce fut assurément un coup de maître des révolutionnaires, sous la Restauration, de s'affubler de ce titre, qu'ils ont réussi à garder en Belgique et ailleurs ; chez nous, depuis cinquante ans, les choses ont marché : *radical* a supplanté *libéral* dans la faveur des foules, et du même coup a restitué à ce dernier mot un prestige et une distinction qui commençaient à lui faire défaut.

Avec le *positivisme* nous rentrons dans le courant intellectuel du siècle ; le mot a eu du succès et il n'en pouvait être autrement dans un temps où,

1. Je parle de la chose et non du mot, inconnu dans le *Thesaurus* d'Henri Estienne (où se rencontrent en revanche plusieurs exemples de l'adjectif ἐκλεκτικός) et qui fut, dit-on, introduit d'office dans certains dictionnaires grecs classiques à la requête directe de Cousin. On pensait ajouter à l'éclat de la doctrine en donnant à son nom, avec la noblesse lexicographique, un cachet d'antiquité vénérable. Par malheur, pour qui connaît les lois de la formation des mots en grec, ἐκλεκτισμός a toutes les qualités requises pour être traité de barbarisme.

2. Dans ce dernier sens, *philosophisme* serait certainement préférable. — Il eût été à propos de mentionner ici le *traditionalisme* et le *fidéisme*, si ces deux adversaires du rationalisme incrédule, censurés eux-mêmes par l'autorité de l'Église, n'avaient pas disparu du milieu de nous. Le premier de ces noms, s'il se fût conservé dans l'usage, aurait eu en outre l'inconvénient d'engendrer une confusion à peu près inévitable avec ce que l'on appelle depuis longtemps la philosophie « traditionnelle » des écoles catholiques.

laissant la métaphysique à ses abstractions, « formes vides et purement apparentes, *cava sub imagine formas* », comme s'exprimait Littré, la science, marchant d'un pas assuré dans sa voie propre, réalisait sur tous les points de son vaste domaine d'aussi merveilleux progrès. « Il y a, écrit M. Ribot[1], une tendance générale, une méthode d'investigation, une façon de penser commune à beaucoup de bons esprits du XIXe siècle. Elle consiste à circonscrire aussi nettement que possible le domaine de l'hypothèse, et à n'admettre comme objet de science que ce qui peut être vérifié à titre de fait ou de loi. » Si singulière que soit cette prétention, elle ne date pas d'hier : Bacon déjà la connaissait ; mais il faut confesser qu'en lui donnant, avec une apparence de constitution logique, la qualification qui désormais la caractérise, A. Comte a réussi à lui garantir une étonnante popularité.

Parmi les combattants groupés primitivement sous ce drapeau unique, il y en eut de fort ingénieux et de particulièrement hardis. C'est ainsi que s'est développé sur le terrain psychologique l'*associationisme* d'abord, puis l'*agnosticisme* de l'école anglaise, et sur le terrain scientifique le *transformisme*, que certains préfèrent appeler *darwinisme* ; le mot est plus dur, mais l'autorité d'un homme s'ajoute ainsi au prestige de la chose, ce qui permet d'imposer deux jougs à ceux qui se plaindraient de n'en porter qu'un seul. Enfin dans cette voie le dernier mot appartient à l'*évolutionisme*, qui a trouvé dans la personne d'Herbert Spencer un théoricien tout ensemble d'une synthèse puissante et d'une pénétrante analyse. Ajoutons que ce nom est assez précis d'un côté, de l'autre assez compréhensif et assez général pour être aisément acclamé par la foule innombrable des demi-savants. Jusques à quand abusera-t-il de ce pouvoir fascinateur? C'est ce qu'un avenir prochain nous apprendra.

Déjà il a vu surgir un rival redoutable dans la personne du *monisme*, terme inventé par Wolf et qui pourrait légitimement convenir à toute philosophie digne de ce nom, s'il est vrai, comme l'affirmait Platon, que le philosophe s'efforce avant tout de découvrir l'unité enveloppée dans la multiplicité des phénomènes. L'Allemagne n'a pas hésité à qualifier ainsi les spéculations transcendantes de Hegel, pour lequel il n'y a qu'un être, l'idée, partant qu'une nature, engagée dans un éternel devenir. Les monistes contemporains, Taine et Hæckel en tête, n'ont certainement qu'un profond mépris pour les rêveries hégéliennes : mais ils nous parlent à leur façon, celui-là d'un axiome éternel déroulant à travers le monde la série infinie de ses corollaires, celui-ci d'une loi unique règlant les manifestations d'une force également unique, l'Ἀνάγκη du vieux monde grec. Ne pas confondre, malgré une certaine communauté d'étymologie, avec le *monadisme*, qu'il s'agisse de Leibniz ou de M. Dauriac : ici, tout au contraire, nous sommes en présence d'une multiplication indéfinie des substances.

1. *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 89.

Enfin, quand à la suite du *déterminisme* et de ses multiples applications j'aurai mentionné le *criticisme* des néokantiens [1], mot dont paraît se soucier assez peu l'Allemagne elle-même, cette patrie du kantisme authentique, j'aurai à peu près épuisé la liste des dénominations nouvelles dont s'est accru dans notre siècle le répertoire des systèmes : car, si l'on a proposé d'appeler *unitéisme* le panthéisme des Éléates et *infinitisme* celui de Spinosa, ces deux amendements ont trouvé peu d'écho; quant à l'*antithéisme* de Proudhon, aujourd'hui c'est moins une doctrine serrée que la quintessence des haines sectaires de mainte assemblée municipale.

Mais ce qui offre au moins autant d'intérêt que d'assister à l'éclosion et parfois à la disparition prématurée des termes nés d'hier, c'est de suivre les vicissitudes de ceux qu'on devait croire désormais fixés et consacrés par une longue tradition. Rappelons en passant *sceptique* et *scepticisme*, qui, introduits dans notre langue dès le dernier siècle, y ont refoulé *pyrrhonien* et *pyrrhonisme*, seuls familiers aux contemporains de Pascal. En revanche, si l'on ouvre le Dictionnaire de 1835, on voit qu'à cette époque l'Académie française en était encore à ne pas connaître d'autre *empirisme* que « la médecine fondée sur l'expérience », d'autres *empiriques* que les charlatans, et qu'elle feignait d'ignorer totalement ce *sensualisme* auquel depuis vingt ans Cousin, ses maîtres et ses disciples faisaient une guerre si opiniâtre. Il est vrai que *sensuel* n'ayant alors pas d'autre sens que « voluptueux », le substantif qui en dérivait devait forcément éveiller des idées assez désobligeantes. « Ne dirait-on pas, s'écriait Thurot, que nous avons passé notre vie à composer des traités de gastronomie et des contes licencieux? » La philosophie du XVIIIe siècle, prise dans son ensemble, répondrait plus exactement au terme de *naturisme*; et quant à la doctrine de Condillac où, à force d'exagérer l'importance de la sensation, il n'y en a plus que pour elle, son nom véritable serait évidemment *sensisme* ou *sensationisme*. Mais, selon toute apparence, *sensualisme* est trop fortement retranché dans ses positions pour qu'on réussisse à l'en déloger.

Chose curieuse, en dépit de notre positivisme sincère ou affecté, quel est le mot qui retentit à tout instant dans la polémique philosophique? C'est *idéalisme* : il est vrai que ce pavillon recouvre les marchandises les plus diverses, ce qui surprendra moins quand on aura lu dans le Dictionnaire de l'Académie cette triple définition de l'adjectif *idéal* : 1° qui existe dans l'idée; 2° qui réunit toutes les perfections; 3° chimérique. Pour les uns, Dieu est l'idéal; pour les autres, la catégorie de l'idéal; entre ces deux affirmations il n'y a rien moins qu'un abîme. Expliquer le visible par l'invisible, l'inférieur par le supérieur, les harmonies de la nature par les puissances de l'esprit,

1. Eux-mêmes s'intitulent parfois *criticistes*. Est-ce que le mot de *critiques* leur paraît trop vague? ou faudrait-il introduire entre le premier et le second la même différence qu'entre les laborieux *atticistes*, tels que Denys d'Halicarnasse ou Philostrate, et les vrais *attiques*, Platon, Xénophon, Lysias ?

voilà l'idéalisme authentique, celui de Malebranche, de saint Augustin et de Platon. Tandis qu'au moyen âge il était fier de s'entendre appeler *réalisme*, n'a-t-il pas à protester depuis un siècle contre une assimilation insidieuse à la théorie hégélienne, pour qui Dieu, nature, histoire n'ont de réalité que dans la pensée de l'homme? Supposer existant ce qui n'existe pas, prendre des abstractions pour en faire des principes, c'est l'exagération et la caricature de la doctrine. Mais ce qui passe toutes les bornes, c'est de traiter d'idéalistes des hommes tels que Protagoras, Hume et Taine, pour ce seul motif qu'à leurs yeux la réalité se réduit à ce qui est pensé et senti, les choses en soi demeurant par nature insaisissables et incompréhensibles : *phénoménisme* est ici la seule qualification qui ne prête à aucune équivoque, de même qu'*immatérialisme* a été très heureusement imaginé pour personnifier les conclusions paradoxales de Berkeley. En attendant, quelle confusion ne doit pas résulter de cette déplorable habitude qui nous fait désigner par un nom unique des systèmes aussi hétérogènes que ceux de Platon et de Hume, de Plotin et de Descartes, de Bœhm et de Spinosa? Nous nous souvenons d'avoir entendu, à l'Institut, Caro s'attachant avec sa vive éloquence à établir que « la justesse des mots garantit seule l'intégrité des idées ».

L'emploi de *realisme* suggèrerait aisément des observations du même genre, car le même mot qui nous élève sur les sommets de la pensée nous précipite dans les bas fonds de la laideur. Longtemps on s'en est servi pour marquer, par opposition au *nominalisme*, la ferme croyance à la réalité de l'absolu, du parfait, de l'infini et de toutes les notions universelles qui représente l'Être en soi au regard de notre intelligence ; réalisme d'un genre particulier qui se résumerait en ces mots : l'idéal seul est certain, non le réel. Puis on l'a au contraire opposé à l'idéalisme, comme impliquant l'existence certaine, indubitable, du monde que nous révèlent les impressions sensibles : en d'autres termes, une philosophie *chosiste*, comme s'exprime un contemporain. C'est ainsi qu'un partisan de Berkeley traitera volontiers ses adversaires de « réalistes incurables », et accusera les Écossais d'avoir inauguré dans la philosophie moderne un « réalisme » aussi stupide que peu justifié. Que serait-ce si nous poursuivions les destinées de ce nom dans l'art et le roman contemporains, depuis le réalisme plus ou moins innocent qui décrit pour décrire et encombre ses récits d'inventaires pittoresques, jusqu'au realisme psychologique qui traîne au soleil nos capitulations cachées, nos hontes et nos ignominies, proche voisin de ce réalisme trivial pour lequel, dans la nature extérieure comme dans le langage, il n'y a rien de trop bas, de trop vil, de trop répugnant. On a sans doute proposé de flétrir de préférence par le mot de *naturalisme* ces malpropres spéculations littéraires : mais n'est-ce pas infliger au qualificatif *naturel* une déconsidération qu'il ne mérite pas?

Nous n'irons pas ici au-delà de cette brève nomenclature des systèmes : qui ne reculerait, en effet, devant l'immensité de la tâche, s'il s'agissait

d'entrer dans le détail des expressions nouvelles jetées dans la circulation, à la suite de nos voisins d'Angleterre et d'Allemagne, par les penseurs contemporains ? A elle seule la psychophysique a créé un contingent vraiment extraordinaire de ces néologismes mieux faits pour déconcerter que pour éclairer le commun des lecteurs. C'est un des motifs qui rendent si peu attrayante l'étude de la plupart des articles de la *Revue philosophique*, même pour ceux que ne froisse pas cette manière parfois si étrangement matérielle de traiter et d'expliquer les choses de l'âme. En paraissant se soucier si peu d'être intelligibles, les auteurs dont nous parlons se flatteraient-ils peut-être de passer plus facilement pour un cénacle d'initiés? Un critique le disait naguère non sans esprit : « Dans des thèses récentes j'ai cru reconnaître tantôt des vérités séculaires, tantôt d'antiques erreurs : mais j'avais failli ne pas les apercevoir, tant était insolite la livrée dont on les avait revêtues ».

A un autre point de vue, on peut trouver, sans être sévère, que les « décadents » ont fait des recrues jusque chez nos philosophes. Or, s'il importe de ne jamais sacrifier le fond à la forme, il est permis de croire que les pensées vraies ne perdent rien à la correction et au tour heureux de l'expression. Justesse, sobriété, élégance, ces qualités littéraires ne sont pas une parure tout extérieure : quand elles naissent sans effort de l'ordre et du mouvement des idées, elles font corps avec la démonstration, qu'elles achèvent, loin de l'affaiblir. Non qu'en métaphysique la clarté à elle seule soit toujours et nécessairement un critérium infaillible de certitude; il y a même une simplicité vaine qui n'est que l'absence de doctrine, comme une lucidité illusoire qu'on a très ingénieusement définie « la transparence du vide ». En Allemagne, surtout depuis Kant, obscurité est quelque peu synonyme de profondeur : chez Hegel, au jugement de Schopenhauer son compatriote, le galimatias est même poussé jusqu'à la démence. Le Français, au contraire, se trouve à peu près dans l'obligation ou de ne rien dire ou de parler avec netteté. Il faut permettre au philosophe, comme à tout savant, d'user à l'occasion discrètement, intelligemment, de son vocabulaire technique, et de ne pas se borner à paraphraser, même éloquemment, des lieux communs : néanmoins je sais un gré infini à l'écrivain qui, pour traduire ses propres conceptions, veut bien, dans la mesure du possible, se servir de mes idées et me parler mon langage.

UNE DÉFINITION DU BEAU

Par M. l'Abbé Georges CARIĆ

De l'Institut supérieur de Saint-Augustin (Vienne, Autriche-Hongrie).

Si l'on veut classer les définitions du beau, aussi bien que celles du vrai et du bien, on est conduit à les considérer ou par rapport à Dieu, ou par rapport à l'intelligence humaine, ou en dehors de tout rapport à une intelligence déterminée. Les définitions rangées sous ces trois classes doivent concorder entre elles. Cette concordance est assez satisfaisante pour les définitions du vrai et du bien ; on peut dire que ces deux idées fondamentales de toute intelligence sont parfaitement déterminées dans le langage humain. Il en est autrement des définitions du beau. Les plus grands penseurs sont embarrassés de la multitude et de la dissonnance des définitions subjectives, c'est-à-dire des définitions se référant à l'intelligence soit divine, soit humaine. Les définitions objectives sont limitées en nombre, mais elles sont tellement disparates que certains philosophes (Hugues Blair, par exemple), désespèrent d'en trouver une juste et précise, et qui satisfasse tous les esprits.

Il peut sembler présomptueux d'essayer une nouvelle définition de la beauté, qui ne serait pas appuyée sur des autorités éprouvées. Cependant il ne sera peut-être pas tout à fait inutile de donner une plus ample publicité à une définition assez récente, qui coïncide avec beaucoup d'anciennes définitions dans ce qu'elle a d'essentiel, qui toutefois nous paraît plus nette et plus précise. L'auteur de cette définition est un esprit profond, bien que peu connu dans la science internationale. Il peut être avantageux pour la science philosophique de donner aux savants l'occasion de l'apprécier.

M. le professeur Pétrich, dans un ouvrage[1] qui tend directement à combattre la définition de Gioberti[2], dans son étude *Del Bello e del Buono*, tout en reconnaissant cet homme éminent comme son maître en philosophie, en prend occasion de présenter une définition objective. L'auteur fait voir

1. *La definitione del bello.* Zara. Tip. S. Artale.
2. Il bello è l'unione individua d'un tipo intelligibile con un elemento fantastico fatto per opera dell' imaginazione estetica.

qu'il connaît bien la multitude des définitions tant objectives que subjectives, et il indique modestement qu'aucune ne lui semble satisfaisante. Je regrette toutefois que l'auteur n'ait pas cru devoir examiner à fond les définitions des péripatéticiens et des scolastiques [1]. Il a jugé, sans doute, que saint Thomas, par exemple, qui a des définitions subjectives admirables, mais insuffisantes, selon notre auteur, à donner une idée complète du beau objectif, se contente pour les définitions objectives d'énumérer les éléments dans lesquels consiste le beau considéré dans son influence sur notre âme, sans le définir objectivement *per genus proximum et differentiam ultimam* [2] (Cfr. S. Théol. 1. 39. 8; 2-2, 145. 2; 2; 1, 95. 4; 180. 1-2, 17, 1; 1, 27, 1). On pourrait encore trouver d'autres raisons de son abstention; ainsi la persuasion où paraît être l'auteur que les définitions des platoniciens et des pythagoriciens sont plus parfaites que celles d'Aristote et de ses adhérents. Il n'y a pas à s'étonner qu'un penseur qui trouve ses délices à s'occuper si longuement de l'idée de beauté, éprouve une sympathie particulière pour les génies synthétiques, tels que Platon et saint Augustin, plutôt que pour les esprits analytiques comme Aristote et saint Thomas.

La définition que nous voulons examiner est celle-ci : *le beau est une complexité harmonique de natures quelconques, organisées en telle proportion d'ordre et d'intensité, qu'une ou plusieurs perfections en reçoivent le relief convenable et relèvent à leur tour la perfection du tout* [3].

Le mot *complexité* doit désigner une multitude de natures, sans qu'il y ait nécessairement entre elles une variété substantielle. L'harmonie exigée par le terme *harmonique* n'est pas une harmonie parfaite, absolue ; même les dissonances partielles, mises à la place convenable, peuvent, dans les êtres contingents, coopérer au beau complexe. La complexité harmonique peut être constituée par des natures *quelconques*, c'est-à-dire que la beauté n'a pas de frontières, que rien n'est en dehors de son domaine, en ce sens que tout peut devenir un élément de beauté.

On peut observer ici avec quelque fondement que le mot *nature* pourrait être remplacé avantageusement par le mot *être*. Le mot *nature* en philosophie n'a pas ordinairement une signification aussi étendue et aussi indéterminée qu'il serait nécessaire ici. Il indique plutôt l'ensemble des caractères essen-

1. Le docteur Pétrich est né dans l'île de Lissa (Dalmatie). C'est un Slave, mais toute son instruction s'est faite en italien ; il a étudié surtout les philosophes italiens, et précisément dans le temps où la philosophie scolastique n'avait pas obtenu encore la place d'honneur qui lui appartient.

2. Ceux qui admettent la théorie de la matière et de la forme, jugeront que la définition de saint Thomas dans l'opuscule *de Pulchro* est une définition objective. Mais elle n'est pas universelle ; elle ne comprend que les êtres composés de matière et de forme, et pour la rendre universelle, il faudrait interpréter le mot *forme* dans un sens subjectif, comme signifiant *l'idée* que Dieu ou l'homme a de l'essence d'un objet.

3. Il bello è un conserto armonico di qualunque fatta nature, organizzate fra loro con tal proporzioni d'ordine et di intensità, che una o più perfezioni vi ricevano conveniente risalto, e lo dieno vicendevolmente alla perfezione del tutto.

tiels des êtres. L'expression *nature* ou *être* doit signifier ici substance et qualité autant que mouvement et repos, durée et extension autant qu'action et passion.

La proposition qui suit : *organisées en telle proportion d'ordre et d'intensité*..... implique non une réunion fortuite d'éléments, mais un ordre extérieur bien proportionné dérivant de la constitution intérieure de l'objet.

M. le docteur Pétrich consacre dans son ouvrage une attention spéciale à la seconde partie de la définition. Il juge qu'elle est d'une importance décisive et qu'elle présente la vérité du beau sous un nouveau jour. En assignant au mot *perfection* une place dans la *differentia ultima* et non dans le *genus proximum*, il fait comprendre qu'il n'indique point par là les perfections absolues, mais aussi les perfections relatives, parce que le beau peut exister sans aucune perfection absolue, aussi bien qu'il peut exister sans *plusieurs* perfections, soit absolues, soit relatives. Ces perfections ne sont pas dites intrinsèques, bien qu'on pût le faire sans erreur, mais elles sont déterminées expressément par les mots *qui reçoivent le relief convenable*. Ce relief à son tour doit être le fruit de qualités intérieures, mais non nécessairement essentielles.

L'élément capital est donc dans cette définition le relief, non un relief quelconque, mais précisément le relief approprié, celui qui procède des relations mutuelles des perfections particulières et de la perfection du tout. On ne suppose ni variété ni multiplicité ; une perfection unique, si elle détermine le relief convenable de la perfection du tout est suffisante à former la beauté.

Ce relief doit être également convenable en ce sens qu'il ne doit point être excessif. L'esthétique, pas plus que la vertu, n'admet ni trop d'humilité, ni trop d'éclat ou de pompe. Les perfections partielles ont surtout pour rôle de donner du lustre à la perfection du tout. Si la perfection de l'ensemble n'était pas unique, solidaire de toutes les perfections partielles, nous n'aurions pas une beauté unique, mais plusieurs beautés agglomérées.

Le mot *tout* est admirablement justifié par l'observation suivante : le tout, considéré seulement comme une existence réelle dotée de perfections, est distinct du tout, que nous appellerons esthétique, dont les perfections se donnent réciproquement le relief convenable. Le tout réel précède donc le tout esthétique. C'est précisément ici, et uniquement ici, qu'on pourrait relever dans la définition la trace d'un élément subjectif. On doit avouer qu'on ne peut entendre que subjectivement cette affirmation que l'intelligence humaine a besoin de saisir simultanément le tout pour y trouver la beauté, qui n'existerait pas dans ce même tout sans le relief des perfections agissant sur notre intelligence. Ce n'est donc pas là qu'est toute la force de la *differentia ultima*. On la trouve plutôt dans la détermination de ce qui donne le relief ou cette splendeur dont parlent les platoniciens, les péripatéticiens, ainsi que plusieurs pères de lÉglise et saint Thomas avec les scolastiques.

Notre définition aussi fait consister le beau dans l'harmonie et la splendeur ou le relief, mais ce relief est précisé quand il est nommé relief convenable, celui que les parties et l'ensemble se donnent mutuellement. Et pourquoi cette addition est-elle nécessaire à la définition parfaite du beau? c'est que, sans elle, on pourrait croire le beau formé de deux éléments ou caractères accidentellement réunis, harmonie et relief ou splendeur. Or ceci répugne. L'idée du beau est en effet une des plus fondamentales dans l'ordre logique. Cependant on n'obtiendrait pas l'unité de sa définition, dont les deux parties ne formeraient pas une entité logique, une et solidaire. Supposez que cette unité existât, elle resterait encore une unité accidentelle et la difficulté ne serait pas résolue, en vertu de ce principe, que la réunion accidentelle de deux caractères ne peut avoir une grande valeur ni dans l'ordre des réalités, ni dans l'ordre des idées. Il faut donc que le relief ou la splendeur soit le but intrinsèque, la détermination spécifique de cette sorte d'harmonie qui concourt à constituer le beau. Autrement on pourrait concevoir l'harmonie comme déjà formée et établie dans une autre direction, car l'harmonie peut exister sans la beauté. La disposition nécessaire pour le relief surviendrait, pour ainsi dire, après coup, et, alors, répétons-le encore une fois, la définition serait imparfaite, la beauté exigeant une définition dont les termes soient convertibles, au moins autant que les axiomes fondamentaux de la géométrie ou les principes suprêmes de la morale.

On dira que, dans la définition de l'homme, l'animalité et la rationabilité se présentent accidentellement unies, mais c'est précisément pour cela que dans cette définition, aussi bien que dans l'objet qu'elle définit, la relation entre ces deux qualités nous reste cachée. Aussi la question de l'unité de notre être a-t-elle donné lieu à de graves incertitudes et mêmes aux opinions les plus extravagantes.

Il est nécessaire de relever maintenant que le savant auteur donne une approbation spéciale à la définition platonique : le beau est la splendeur du vrai. Essayons de justifier cette approbation par la comparaison des deux définitions.

Sans la splendeur du vrai, nous ne pourrions avoir cette réflexion, cette réverbération de la lumière, qui, selon notre définition, est nécessaire à la beauté, et qui croit en conséquence des relations existantes entre les parties de l'objet. Si aucune splendeur directe n'existait, où serait la répercussion? Toutefois, bien que les deux définitions concordent en cela, si on voulait former une définition du beau, dans le goût de celle de Platon, en la tirant de la définition que nous examinons, on devrait plutôt dire : le beau est la splendeur du bien. Pour éclaircir ceci, on doit se rappeler que le vrai et le bien peuvent aussi être définis objectivement et subjectivement. Or ici nous n'admettons pas les définitions subjectives. Et alors si nous définissons ces notions objectivement, nous devons dire que les êtres et leurs attributs ou accidents, quand ils s'unissent ensemble dans un fait ou une idée, forment le vrai ; quand ils se perfectionnent mutuellement, ils produisent le bien.

Nous substituons le bien au vrai dans la définition de Platon, parce que pour former le beau, il ne suffit pas de la convenance logique des parties, qui est le fondement du vrai ; même des inconséquences partielles peuvent contribuer à former le beau. Le vrai, aussi bien que l'être avec lequel il est convertible, peut être un instrument esthétique, mais il ne peut être le sujet fondamental, prochain, immédiat de la beauté. Celle-ci présuppose non seulement vérité, mais surtout perfection, bien. Quand on n'admet pas cela, la beauté se réduit à une subjectivité absolue. On peut toujours se demander : où est la différence entre l'être, le vrai, le beau ? Le beau est-il formé par l'admiration, par le plaisir de celui qui le contemple ? ou le beau est-il seulement la perfection ? mais s'il n'est que cela, il n'est rien autre que le bien.

Pour conclure, j'observerai encore que l'auteur de la définition n'approuve pas la définition acceptée par plusieurs philosophes modernes et dernièrement par Tommaseo : le beau est une harmonie puissamment sentie. Cette définition subjective pourrait pourtant se transformer facilement en une définition objective. Il suffirait de dire : le beau est une harmonie particulièrement et spécialement propre à être puissamment sentie.

Cette analyse[1] a sans doute rempli déjà le but de ce mémoire, à savoir de présenter à l'attention des savants une définition à plusieurs égards nouvelle. Qu'il soit encore permis d'observer qu'il y aurait lieu d'examiner ici s'il est possible en général de donner des définitions absolument objectives du vrai, du bien et du beau, de ces notions qui tiennent de si près à l'ordre logique et qui ont toutes des relations avec nos facultés subjectives. Ces facultés sont, en effet, si on me passe l'expression, comme un miroir de ces notions où elles réfléchissent leur propre lumière, ou mieux encore ces facultés sont, sinon pour les trois notions, au moins pour le beau, ce que la lumière est pour les objets matériels, sans laquelle ces objets existeraient sans doute, mais sans avoir toutes les perfections extérieures que nous y admirons. Notre intelligence est-elle destinée, comme la lumière, à donner aux objets la splendeur, le relief qui est l'élément nécessaire du beau ? Ou devons-nous dire que la seule disposition des objets leur donne l'éclat et la variété splendide des couleurs ?

Je ne peux dissimuler mon opinion que la définition eût pu être un peu moins compliquée et être plus conforme aux règles de la brièveté et de la concision exigée dans une définition. Si elle était capable d'une simplification, la seconde partie n'en admettrait certainement pas. La première, au

1. Le professeur Cundari a fait des objections (dans une critique de l'ouvrage du docteur Pétrich, publiée dans le *Pittagora* de Naples), autant à l'ouvrage de notre auteur qu'à sa définition du beau. Quant à la définition, les objections visent surtout les explications qui y sont ajoutées et tendent spécialement à démontrer que la définition n'est pas assez idéale. Le docteur Pétrich a répondu en deux volumes (*Obbiezioni contra la definizione de bello*. Zara, S. Artale). L'impression finale semble être favorable au dernier, et on se persuade très facilement que les objections faites sont le fruit du système philosophique que suit le professeur Cundari. Ce système est l'hégélianisme.

contraire (*genus proximum*) qui n'est pas nouvelle et qui forme un élément de presque toutes les définitions objectives aussi bien que des subjectives, pourrait se prêter à une simplification, ou mieux à une généralisation, d'autant plus facilement que le *genus proximum* a toujours été clair et que les mots *ordre et intensité*, insérés dans la définition, lui donnent un certain caractère positif et concret qui n'est nullement nécessaire, qui pourrait, au contraire, faire perdre à la définition la qualité, dont elle se vante, d'être générale et d'être applicable à toutes les espèces et à tous les degrés du beau. La première partie de la définition modifiée, avec la modification déjà indiquée au sujet de l'expression *natures quelconques*, devrait donc s'énoncer ainsi : le beau est une complexité harmonique d'êtres quelconques, tellement organisés que... Cette simplification peut être encore motivée par la circonstance que l'harmonie, si on la dit produite par des êtres organisés, est déjà définie à un tel degré, qu'on peut et on doit la reconnaître et la distinguer facilement de toute autre harmonie possible. Il y a des harmonies qui ne sont pas des organismes ; si, par conséquent, une harmonie prétend à la qualité d'être un organisme, elle a besoin non seulement d'un ordre accidentel et extérieur, mais encore des *proportions d'ordre et d'intensité* et ce sont précisément les termes qui vont être exclus de la définition. La définition entière pourrait donc être présentée ainsi : *le beau est une complexité harmonique d'êtres quelconques tellement organisés qu'une ou plusieurs perfections en reçoivent le relief convenable et relèvent à leur tour la perfection du tout.*

DE L'UNITÉ DES PREUVES

DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR M. L'ABBÉ DUQUESNOY
Professeur à l'Université catholique de Toulouse.

Il y a bien des années déjà, comme j'étudiais avec la plus grande application les raisonnements vagues et laborieux par lesquels Kant, dans sa *Critique de la raison pure*[1], s'efforce vainement de réduire à la preuve dite *ontologique* deux autres preuves de l'existence de Dieu, je crus m'apercevoir qu'autant la réduction tentée par Kant était impossible, autant une autre réduction était possible et utile. Depuis lors, dans plus d'une occasion, je me suis appliqué à opérer cette seconde réduction ; j'en ai même dit quelques mots dans un petit écrit rendu public. Aujourd'hui, j'ai cru bon de me reprendre encore une fois à ce travail.

Malheureusement le simple énoncé de cette question : « Peut-il y avoir plus d'une preuve de l'existence de Dieu ? » pourra paraître bien inopportun dans un temps où la croyance en Dieu est affaiblie dans les intelligences par tant de causes réunies. Mais je prie MM. les membres du Congrès de considérer que ce travail, du moins tel qu'il est ici, n'est pas destiné à être livré au public, mais soumis au jugement d'hommes qui, non seulement peuvent en déterminer la valeur, mais, de plus, sont capables d'en comprendre l'intention innocente et même utile.

En effet, il est évident que si la preuve de l'existence de Dieu est unique, elle est la vive et fidèle expression des opérations que la raison accomplit naturellement, lorsqu'elle s'occupe de ce grand objet, et, dès lors, non seulement cette preuve est accessible à tous les esprits, mais elle est déjà ébauchée et même à demi-faite par chacun avant qu'elle lui soit présentée.

J'ajoute encore une circonstance qui peut expliquer, dès maintenant, pourquoi je suis porté à ne reconnaître qu'une seule preuve de l'existence de Dieu : c'est que je prends le mot Dieu dans un sens élevé ; ainsi je ne donne pas ici ce grand nom à la plupart des dieux du paganisme, qui n'étaient souvent que des grands hommes honorés de l'apothéose après leur mort, ou que des parties de ce monde corporel dont la puissance, bienfaisante ou ter-

1. *Crit. de la raison pure. Dial transc.*, l. II, ch. III, sect. 3, 4, 5, 6, 7.

rible, était considérée et honorée comme divine. Je vais plus loin : je ne comprends pas ici sous le nom de Dieu ce je ne sais quoi de mystérieux ou plutôt d'équivoque que la métaphysique d'Aristote appelle la *Pensée de la Pensée*, et qui, tout en ne connaissant pas le monde, tout en ne pouvant exercer sur lui aucune action véritable, a cependant pour conséquence nécessaire de son éternelle existence l'existence également éternelle de ce monde, en sorte que la Pensée de la Pensée et le monde font un seul tout indissoluble. Je veux, au contraire, ne donner le nom de Dieu qu'à un être éternel qui aurait tout au moins les deux caractères suivants : d'être distinct du monde, et d'en être le maître, au moins dans une certaine mesure.

A mon avis, celui qui voudrait entreprendre d'établir, d'une manière complète, qu'il n'y a qu'une seule preuve de l'existence de Dieu, devrait remplir toutes les conditions suivantes :

1. Exposer avec soin la preuve de l'existence de Dieu, qu'il regarde comme la preuve unique ;
2. Raisonner, d'une manière générale et absolue, sur l'impossibilité de donner plusieurs preuves de cette existence ;
3. Montrer que la preuve qu'il a donnée renferme, non pas à titre de simples confirmations ou de simples éclaircissements, mais à titre de parties essentiellement requises, les preuves *les plus connues* de l'existence de Dieu ;
4. Etablir que les deux preuves déduites de la loi morale, et dont l'une est de Kant, ne sont pas efficaces ;
5. Montrer que certaines preuves, particulièrement célèbres, et appelées tantôt ontologiques, tantôt métaphysiques ou autrement, notamment une preuve tirée du *De libero arbitrio* de saint Augustin, et une autre tirée du *Proslogium* de saint Anselme, sont ou inefficaces ou insuffisantes ;
6. Montrer que certaines preuves mal déterminées, comme, par exemple, le consentement du genre humain, ou ne prouvent pas, ou doivent être ramenées à la preuve unique ;
7. Montrer ce qu'il y a de défectueux dans les classifications souvent proposées des preuves de l'existence de Dieu : preuves physiques, métaphysiques, morales ; preuves *a priori*, *a posteriori*, etc., etc.

Je vais donc entreprendre de remplir ce programme dans les points dont l'exposition ne dépassera pas l'étendue accordée par les règlements aux mémoires présentés au Congrès.

§ I. — Preuve de l'existence de Dieu.

La preuve de l'existence de Dieu qui va être exposée ici s'adresse à tous ceux qui ont l'usage de leur raison, dans quelque état que se trouve leur esprit, soit qu'on leur ait enseigné, dans leur enfance, l'existence d'un Dieu unique ou de plusieurs dieux et qu'ils continuent à y croire, soit que, au con-

traire, ayant été élevés selon l'*Émile* de Rousseau, ils n'aient pas reçu cet enseignement et ne songent pas même à se demander s'il y a un Dieu, ou que, ayant appliqué leur esprit à cette question, comme cela est presque inévitable, ils doutent de l'existence de Dieu ou même la nient purement et simplement.

L'argumentation se renferme dans trois propositions dont les deux premières, en qualité de prémisses, peuvent échanger leur place, tandis que la troisième, étant une conclusion, vient nécessairement à la fin. Voici l'énoncé de ces trois propositions; si le lecteur veut bien se les fixer dans l'esprit, il en saisira ensuite beaucoup mieux l'exposition ou même la démonstration.

1re proposition. — Il y a nécessairement un être éternel qui existe par soi ou sans cause, et qui ne peut nullement se ramener à une série infinie d'êtres successifs.

2e proposition. — Cet être éternel qui existe par soi ou sans cause, ne peut nullement être cet univers, c'est-à-dire cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments premiers des corps, ni aucune partie de cet univers, ni rien de tout ce qui pourrait être analogue à de tels êtres.

3e proposition. — L'univers entier, cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments des corps, a pour auteur total de son existence l'être éternel que la raison affirme nécessairement. Ce même être est donc, par essence, distinct de l'univers; non seulement il a toutes les perfections que requiert la production d'un tel ouvrage, mais il a encore toutes les perfections sans aucunes limites. On l'appelle Dieu.

EXPOSITION ET ARGUMENTATION

1re proposition. — Il y a nécessairement un être éternel qui existe par soi ou sans cause, et qui ne peut nullement se ramener à une série infinie d'êtres successifs.

Cette proposition, l'une des deux prémisses de notre raisonnement total ou de notre preuve, n'est guère qu'un corollaire du principe de causalité, lequel est un des principes fondamentaux de toute la métaphysique. Je n'ai pas à dire ici comment le *moi* perçoit en lui-même des causes déterminées d'effets déterminés, ni comment ensuite il se fait les idées abstraites de cause et d'effet qui s'impliquent mutuellement. Mais je dois dire que, arrivé à ce point, le *moi* fait un nouveau progrès : quand il découvre, soit en lui-même, soit dans les étendues corporelles dont il a connaissance, des choses qui commencent d'être, il arrive bientôt un moment où une faculté nouvelle, qu'on appelle la raison, s'éveille en lui et décide que ces choses qui commencent d'être sont, de toute nécessité, des effets, ou, ce qui revient absolument au même, ont, de toute nécessité, une cause qui les a fait commencer d'être.

Plus la raison réfléchit à ce principe, plus elle en voit et en affirme l'absolue nécessité, l'universalité la plus complète. Qu'il s'agisse de substances ou de modes, de corps ou d'esprits, de la plus petite chose ou d'un monde entier, tout ce qui commence d'être ne peut commencer que parce qu'une cause le fait commencer. Sans doute, la raison ne pourrait se démontrer ce principe, c'est-à-dire le déduire d'une ou de plusieurs propositions connues antérieurement; mais elle ne songe pas même à se le démontrer, parce qu'elle le trouve absolument évident. Si, avertie de cette impossibilité de le démontrer, elle suppose, par une sorte de jeu de l'esprit, le principe contraire : ce qui commence d'être n'est pas un effet, ou bien, n'a pas de cause, elle déclare l'énoncé absurde, impossible. Si on lui dit qu'une chose peut commencer d'être par sa propre action, elle déclare que cet énoncé nouveau est enrichi d'une contradiction dans les idées et les termes. Avez-vous l'imprudence de lui demander si une puissance très grande, si la toute-puissance ne serait pas capable de faire que quelque chose commence d'être sans qu'une cause le fasse commencer, elle vous répond que vous énoncez encore une fois une contradiction, puisque ce sera la toute-puissance qui, dans ce cas, sera la cause qui fait commencer ce qui commence.

Mais quoi ! Ce principe est-il vrai pour toute raison humaine ou autre, finie ou infinie ? Cela est évident. Est-il vrai dans tout espace, est-il vrai pour toutes sortes d'existences spirituelles ou corporelles ? Cela est encore évident. Enfin est-il vrai, est-il nécessaire pour tous les moments de la durée ? Oui, il ne peut souffrir aucune exception, aucune restriction.

Maintenant que nous avons vu combien est absolu le principe qui établit la nécessité d'une cause efficiente pour tout ce qui commence d'être, comprenons aussi que le même principe, sans le secours d'aucun autre principe, nous mène directement à ce corollaire : il y a nécessairement un être qui existe sans avoir eu de cause, ni, par là même, de commencement, et que nous appelons, par conséquent, l'être nécessaire et éternel.

En effet, par là même que tout ce qui commence d'être a un besoin absolu d'une cause pour commencer d'être, si toutes choses, je dis toutes choses absolument sans aucune exception, avaient eu une cause, il n'y aurait rien, en dehors de cette totalité absolument complète, qui pût être cause soit de cette totalité, soit de quelque chose en particulier. Si donc on suppose que toutes choses, sans exception, ont commencé d'être, on admet par là même que toutes choses ont commencé d'être sans qu'aucune cause ait pu les faire commencer, c'est-à-dire qu'on viole directement le principe de causalité.

Mais il est intéressant de voir comment le langage lui-même va mettre en relief la contradiction qui est au fond même de cette supposition que toutes choses aient eu une cause. En effet, puisque la cause est distincte de ce dont elle est cause, cette proposition « tout a une cause » peut se traduire par celle-ci : « Tout a quelque chose de distinct de ce tout, » ce qui revient à dire : « Tout n'est pas tout. »

Ainsi ma première proposition est établie : il y a un être sans cause ni commencement et, par conséquent, existant par lui-même, nécessaire et éternel.

Ici quelqu'un m'arrête et me dit : « Vous avez raison de prendre pour fondement le principe de causalité, mais vous en tirez des conséquences qu'il ne renferme pas. De ce que toute chose qui commence d'être a une cause qui existait antérieurement, il s'ensuit qu'il n'y a pas de commencement aux existences ou que des existences remplissent une durée sans commencement et, en ce sens, éternelle; mais il ne s'en suit nullement qu'il y ait un être éternel existant par lui-même ou sans cause, comme votre proposition l'affirme. »

Je réponds : Un peu d'attention et d'analyse suffit pour dissiper les obscurités qui enveloppent la prétention des adversaires. En effet, qui veut y réfléchir découvre bientôt que la série infinie d'êtres qui se succèdent sans commencement, parmi tous les vices qu'on pourrait y relever, a celui de ne respecter qu'en apparence le principe de causalité pour le violer très réellement. Car supposons qu'on mette ensemble tout ce qui a jamais existé, tout ce qui existe maintenant, tout ce qui existera jamais. D'après l'opinion des adversaires, tout cela a commencé ou doit commencer d'être; donc, d'après eux encore et d'après la vérité, tout cela doit avoir une cause. Mais on ne peut plus trouver une cause, puisqu'on a mis parmi les effets, je veux dire parmi les choses qui commencent, tout ce qui a eu, a maintenant et aura jamais l'existence. Ainsi ces philosophes violent, de la manière la plus absolue, le principe de causalité, puisqu'en mettant en avant leur série infinie, ils prétendent que tout, absolument tout, a un commencement d'existence.

Ma proposition est donc vraie : non seulement il y a toujours eu quelque chose, mais il y a un être éternel, c'est-à-dire sans commencement ni cause, en d'autres termes, existant par lui-même.

Voilà sans doute un pas vers le but auquel nous tendons, mais nous en sommes encore bien éloignés. Tout ce que nous venons de dire, en effet, est accordé par tous les philosophes. Epicure, en posant ses atomes, posait des êtres éternels, sans commencement et sans cause, et cependant on le range souvent parmi les athées, parce que les dieux qu'il reconnaissait étaient dérisoires. Les stoïciens admettaient aussi sans difficulté un être éternel, à savoir le monde ; mais, quoiqu'ils donnassent à ce monde une âme intelligente, on ne les regarde pas, on ne peut les regarder comme ayant enseigné l'existence de Dieu. Encore une fois donc, je suis loin d'avoir établi cette existence par ma première proposition. Mais que dois-je faire maintenant pour arriver à mon but ? Les philosophes que je viens de nommer et tous ceux qui, dans les temps modernes et surtout de nos jours, s'inspirent de leur doctrine, me le montrent bien clairement : après avoir reconnu un être éternel, ils se hâtent de dire que cet être éternel, c'est l'univers lui-même. S'il en est ainsi, si cet univers est sans commencement et sans cause, rien ne peut être au dessus de lui, rien ne peut, plus que lui, être digne de nos hommages. Mais je vais établir le contraire par ma seconde proposition.

2e *proposition.* — Cet être éternel, qui existe par lui-même ou sans cause, ne peut nullement être cet univers, c'est-à-dire cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments premiers des corps, ni aucune partie de cet univers, ni rien de tout ce qui pourrait être analogue à de tels êtres.

Je me représente par la pensée ce vaste univers; je songe aux âmes humaines qui en sont la partie la plus excellente; des âmes humaines je descends à l'extrémité opposée, et je trouve les éléments premiers des corps. Puis je me demande si tout cela a commencé d'être ou bien existe par soi-même. La raison est nécessitée par l'évidence à prononcer ou que cet univers tout entier est éternel, ou que tout entier il a commencé d'être, ou enfin qu'en partie il a commencé d'être et en partie il est éternel. Pour laquelle de ces alternatives dois-je me décider? Je laisse de côté le jugement du vulgaire pour ne considérer que celui des philosophes : beaucoup d'entre eux, je l'ai déjà dit, m'assurent que cet univers tout entier est éternel; un plus grand nombre encore enseignent que, tout entier, il a eu un commencement et c'est ce que plusieurs appellent sa *contingence.* Mais une chose m'étonne de la part de ces derniers, c'est la facilité avec laquelle ils affirment cette contingence comme la chose du monde la plus simple et la plus irrécusable.

Sans doute, je suis pleinement de leur avis pour le fond; mais je suis loin de croire, comme ils semblent le faire, que la contingence de cet univers soit une vérité aussi primitive, aussi évidente que l'est le principe de causalité avec le corollaire que nous venons d'en tirer. Je déclare, en toute simplicité et franchise, que ce point n'a pas encore été mis dans une pleine lumière et
Quant à moi, je vais l'établir en considérant l'univers, d'abord dans sa
que, cependant, il est capital dans la démonstration de l'existence de Dieu; en telle sorte que, suivant moi, autant l'on démontre la contingence de l'univers, autant l'on peut démontrer l'existence de Dieu. Aussi je ne crains pas de faire appel à tous les métaphysiciens afin qu'ils s'appliquent à trouver des raisons qui rendent la contingence du monde de plus en plus irréfragable.
durée, ensuite dans ses imperfections.

Quand je me considère moi-même comme être pensant, je me perçois aussitôt comme passant sans cesse d'un état à un autre. Quelque chose de semblable a lieu pour les corps; non seulement les étendues corporelles, objets immédiats de mes sensations perceptives, varient sans cesse, mais je suis convaincu que le monde corporel tout entier, quoique restant le même pour le fond, subit des changements continuels. Que suit-il de là? Que la durée des âmes humaines et celle des corps se composent d'états ou intervalles égaux ou inégaux. Or, il est manifeste que l'on peut désigner chacun de ces intervalles par l'unité arithmétique; il ne servirait de rien de dire que personne ne vit assez longtemps pour désigner par l'unité arithmétique ces intervalles si nombreux, car il n'est pas nécessaire que l'opération soit exécutée, il suffit qu'elle soit manifestement possible en elle-même.

Allons plus loin : il y a encore une autre opération dont la raison affirme

la possibilité comme évidente, c'est celle d'additionner toutes ces unités déterminées par lesquelles on a désigné chacun des intervalles *réels* de la durée des âmes et des corps. Or, cette addition devra fournir un nombre qui sera déterminé, c'est-à-dire composé de tant ou tant d'unités, sans une seule de plus ou de moins. Voilà une déduction dont aucune partie ne peut être contestée; mais si le nombre des intervalles de la durée de l'univers est déterminé, il est fini, et cette durée elle-même est nécessairement finie, c'est-à-dire qu'elle a eu un commencement.

Montrons encore la même chose par la réduction à l'absurde : supposons donc que la durée de l'univers n'ait pas eu de commencement, les deux opérations, dont nous venons de parler et qui doivent pouvoir être exécutées, ne sont cependant plus possibles; car il n'est pas possible de désigner par l'unité tous les intervalles qui n'ont pas d'intervalle premier, et il est également impossible d'additionner toutes les unités qui désigneraient des intervalles absolument innombrables.

Voilà comment on peut amener à la netteté et à l'évidence ce jugement d'abord confus par lequel nous disons que toute quantité concrète, et, par conséquent, toute durée successive, dès qu'elle existe, est telle ou telle, est déterminée, est finie, bien qu'elle puisse être prodigieusement grande.

Il est vrai qu'une certaine considération peut encore jeter quelque ombre sur ces raisonnements : c'est que ceux-là même qui affirment le plus hautement que l'univers a eu un commencement reconnaissent avec la même force qu'il peut n'avoir pas de fin. Il semble donc qu'on pourrait dire qu'il ne peut pas davantage avoir eu un commencement ou, du moins, qu'il pourrait n'en pas avoir; sans cela, on a l'air d'accorder une sorte d'infinité à la durée future de l'univers et de la lui refuser pour la durée déjà écoulée, ce qui est contradictoire.

Mais la réflexion dissipe aisément toutes ces pensées confuses : la durée future de l'univers est susceptible de se prolonger au-delà de tout terme marqué, mais à chacun des instants qui la constituent, elle reste déterminée et finie. En cela, on ne donne pas à la durée future une autre nature qu'à la durée déjà écoulée; car celle-ci a pu également avoir son commencement aussi éloigné qu'on le voudra de l'instant où elle est arrivée.

Ainsi l'univers a eu un commencement. Si nous considérons ce qu'il a de plus excellent, les âmes humaines, la raison nous ordonne de dire qu'elles ne sont pas éternelles, ni prises individuellement, ni prises dans leur ensemble; si nous considérons ce qu'il a de moindre, je veux dire les éléments des corps, nous devons également dire qu'en remontant tous les intervalles de leur existence, on arrivera à un instant qui est le premier de tous. Il ne faudrait pas se demander ce qui se passait dans le temps vide de choses, puisque le temps n'existait pas avant l'univers, et que tout ce qu'il a de réalité n'est pas autre chose que cet univers lui-même, considéré en tant qu'il existe successivement.

Je pourrais, dès maintenant, rechercher quelle cause a donné l'existence à l'univers, mais, puisque les hommes ont une peine toute particulière à se convaincre que l'univers a eu un commencement, établissons encore cette vérité sur un autre fondement, à savoir sur les imperfections qui se découvrent en lui.

Je considère d'abord que l'être qui est par lui-même, autrement dit, qui n'a ni commencement ni cause, possède par là même la plus haute de toutes les perfections que notre intelligence puisse concevoir. En effet, supposons pour un instant et afin de raisonner, qu'un être ne possède d'autre perfection que celle d'être par lui-même, il vaudra mieux, du moins par cet endroit, qu'un être qui sera l'ouvrage d'autrui mais qui aura beaucoup d'autres perfections ; car, étant sans cause, étant par lui-même, il est indestructible ; son existence ne peut pas plus avoir de fin qu'elle n'a eu de commencement; au contraire, l'être qui a de grandes perfections, mais qui est l'ouvrage d'un autre, peut évidemment perdre l'existence par l'action de celui qui la lui a donnée.

Je vais plus loin et je dis que l'existence par soi, qui est la plus haute de toutes les perfections, doit être accompagnée de toutes les autres. Voilà ce que la raison croit spontanément. Mais quels sont les motifs qu'elle trouve à cette croyance quand elle analyse ses idées ?

Considérons d'abord que l'existence par soi ou sans cause se rapproche singulièrement de l'indépendance, et d'une indépendance qui appartient au fond même de l'être et non pas seulement à son origine, puisqu'ici il n'y a aucune origine. Or, je le demande, cette indépendance peut-elle se comprendre sans toutes les autres perfections ? Ne suppose-t-elle pas une intelligence qui connaît tout ce qu'il lui importe de connaître, une puissance qui écarte tous les obstacles, une sainteté qui ne s'attache qu'aux prescriptions de la droite raison ?

Autre considération : puisque l'existence par soi, ou sans cause et sans commencement, exclut toute succession, toute suite d'intervalles, elle a une durée qui se possède elle-même tout entière à la fois ; mais, je le demande de nouveau, comment une telle possession de soi-même est-elle possible sans une intelligence qui connaisse tout, sans une puissance pour laquelle il n'y ait pas d'obstacles ?

Voilà donc un principe qui doit nous diriger : l'existence par soi doit être accompagnée de toutes les perfections. Voyons maintenant si nous trouvons ces perfections dans l'univers, et notamment dans les éléments des corps et dans les âmes humaines.

D'abord les éléments des corps n'ont pas l'indépendance : si je voulais montrer en combien de manières ils dépendent du génie de l'homme, il me faudrait décrire tous les travaux par lesquels l'homme se les assujettit et en tire avantage et décrire aussi les ouvrages par lesquels il change la face de la terre qu'il habite.

Remarquons encore que si les éléments des corps subissent tant de changements, c'est qu'ils n'ont rien de cette existence fixe et immuable que nous croyons devoir attribuer à l'être qui existe par lui-même. Enfin, j'ajoute que les éléments des corps, comme toute étendue, sont absolument incapables de la moindre connaissance : or, ce qui ne peut connaître peut-il être par lui-même ?

Voilà, sans doute, ce qu'il y a de plus imparfait dans l'univers ; passons, maintenant, à ce qui s'y trouve de plus parfait, je veux dire à l'âme humaine.

Si nous parvenons également à montrer que l'âme humaine est trop imparfaite pour que nous la croyions sans commencement ni cause, nous aurons établi que ni cet univers, ni aucune de ses parties, ni rien de ce qui serait analogue à de tels êtres, ne peut être regardé comme ayant cette haute perfection, puisque nos raisons s'appliqueraient également à toutes ces diverses choses.

Mais ici je ne puis m'empêcher de signaler la situation singulière qui résulte pour moi d'un préjugé répandu chez la plupart des hommes. Combien n'y en a-t-il pas qui sont portés à regarder comme éternels ces vils éléments des corps dont je viens de parler, et de trouver que Platon plaisante ou s'abandonne à sa fantaisie, lorsque, dans son *Phèdre*, il nous enseigne que les âmes humaines sont des substances éternelles, autrefois heureuses avec la Divinité, mais déchues de leur grandeur primitive. Et cependant, s'il fallait attribuer l'existence éternelle à l'une de ces deux sortes de choses, la raison nous ordonnerait de nous prononcer immédiatement pour les âmes humaines. Mais enfin, puisque le préjugé du vulgaire qui ne réfléchit pas ou de certains philosophes fort mal inspirés fait des âmes une sorte de dépendance du corps, dois-je profiter de ce préjugé et ne pas me donner la peine de prouver ce qui n'est que trop admis, à savoir que les âmes ne sont pas éternelles ? Je ne le crois pas, je dois suivre la raison contre le préjugé et prouver que l'âme humaine, malgré sa réelle excellence, n'a aucunement les perfections qui appartiennent à l'être éternel.

La connaissance, chez l'homme, est singulièrement bornée et ne s'acquiert qu'au prix de grands efforts ; son pouvoir sur ce qui l'entoure est aussi très restreint, quoique j'aie pu dire plus haut que les générations qui se suivent parviennent à changer la face de la terre qu'elles habitent. De plus, l'âme, par sa solidarité avec un corps, est sujette à mille souffrances ; les évènements dont elle n'est pas la maîtresse la font passer sans cesse de la joie à la douleur et de la douleur à la joie.

Qui peut trouver dans une telle existence les caractères de l'existence par soi, de cette existence qui doit être avant tout indépendante ? Mais, si je ne me trompe, voici ce qui montre le plus clairement au philosophe que l'âme humaine n'a point la grande perfection d'être sans commencement. Si elle avait cette perfection, elle devrait être indépendante des biens étrangers au point de ne pas les poursuivre d'une manière qu'elle-même regarde comme

honteuse; c'est cependant ce qu'elle fait. Que de fois elle juge avec certitude qu'elle doit éviter telle ou telle action et que, si elle ne l'évite, elle rougira d'elle-même et sera déchirée de remords! Et cependant, trop souvent elle commet cette action qu'elle réprouve, et la voilà plongée dans une tristesse incurable! Dans ces contradictions entre la raison et les libres résolutions, dans cette tristesse, dans ces remords, y a-t-il rien qui s'accorde avec la nature d'un être éternel? Un tel être est nécessairement ce qu'il est; et de plus, ce qu'il est, quoi que ce puisse être, est nécessairement bon, de sorte qu'il ne doit jamais rougir de lui-même.

Voilà mes preuves de la contingence des âmes et de l'univers entier; et si quelqu'un les trouve peu décisives, je lui dirai qu'en jugeant de la sorte, il me fournit l'occasion la plus naturelle de renouveler l'appel que j'ai déjà adressé aux métaphysiciens, afin que, par de profondes méditations, ils parviennent à rendre irrécusable la thèse de la contingence de l'univers et de tout ce qui lui ressemblerait en quelque manière. En achevant le développement de cette seconde proposition, je ferai remarquer que, si par la la première proposition qui affirmait l'existence d'un être existant par lui-même, je ne me séparais pas des athées et des panthéistes, je viens de me séparer nettement d'eux par ma seconde proposition; car j'y affirme la contingence de l'univers, tandis que les athées et les panthéistes, d'un commun accord, lui donnent une existence sans commencement ni cause.

Mais, pour toucher le but que je poursuis, je dois me hâter d'énoncer et de développer ma troisième proposition qui renferme la conclusion des deux premières.

3e *proposition.* — « L'univers entier, cet ensemble d'êtres qui va des âmes humaines aux éléments des corps, a pour auteur total de son existence l'être éternel que la raison affirme nécessairement. Ce même être est donc, par essence, distinct de l'univers; non seulement il a toutes les perfections que requiert la production d'un tel ouvrage, mais il a encore toutes les perfections sans aucune limite. On l'appelle Dieu. »

Puisque l'univers a eu un commencement, il est nécessaire qu'il soit un effet, autrement dit, l'ouvrage d'une cause, et puisque, d'un autre côté, nous avons établi qu'il doit y avoir un être éternel, que reste-t-il sinon que cet être éternel ait donné à l'univers tout ce que l'univers a d'être?

Si quelqu'un me disait ici que je ne puis savoir s'il n'y a pas plusieurs êtres éternels, je lui répondrais d'abord que l'unité de l'être éternel est comme une affirmation spontanée de la raison; ensuite que cette question peut être ajournée à plus tard et que, de toute nécessité, l'auteur de l'univers doit être l'un des êtres éternels, si toutefois il y en a plusieurs.

Demandons-nous, maintenant, comment nous devons concevoir la nature de l'auteur de l'univers? Avant tout, affirmons qu'il est, par essence, distinct de son ouvrage, lequel n'existe que par lui; il est impossible de concevoir une distinction plus absolue que celle qui sépare deux êtres dont l'un est éternel et l'autre a commencé, et n'a commencé que par l'action du premier.

Voulons-nous ensuite déterminer davantage les autres perfections de l'auteur de l'univers? La raison nous prescrit de considérer les perfections qui éclatent dans cet ouvrage prodigieux ; et si nous voulons nous faire une idée à la fois vive et sommaire de ces perfections, rappelons-nous toutes les sciences qui en offrent la description, et, autant qu'elles peuvent, l'explication. Toutes ces sciences, depuis la psychologie, étude de l'âme humaine, jusqu'à la chimie, étude des éléments des corps, ces sciences qui, dans leur état actuel, représentent les fruits du travail accumulé de générations humaines plus ou moins nombreuses, ont pour objet unique de nous montrer ce que l'auteur de l'univers a mis de sagesse et de puissance dans l'ensemble et les détails de son ouvrage. Voilà certes une considération qui nous donne déjà une très grande idée des perfections de Dieu. Il est d'ailleurs inutile d'avertir que ce raisonnement est connu dans les livres de philosophie sous le nom de *Preuve de l'existence de Dieu par les causes finales.*

Mais ce n'est pas là le dernier mot de notre raison sur les perfections divines ; elle les conçoit et les affirme comme étant sans limites, elle les croit supérieures à tout ce que nous pouvons concevoir directement et clairement. En effet, nous ne pouvons concevoir d'une manière directe et claire ce qu'il faut de puissance pour produire, sans secours d'aucune sorte, notamment sans éléments antérieurs et, comme on dit d'ordinaire, avec le seul néant, soit un être quelconque, soit un univers aussi parfait que celui dont nous faisons partie : et cependant cette puissance sans limites, cette puissance infinie est celle que Dieu a déployée en créant notre univers.

Mais qui ne voit que la puissance ne va pas sans les autres perfections, notamment sans l'intelligence? Or, quelle raison aurions-nous de dire que la puissance de Dieu est infinie, mais que son intelligence a des bornes et qu'elle ne dépasse point, par exemple, la mesure nécessaire pour concevoir et organiser cet univers? De même, de quel droit donnerait-on des bornes à la sainteté de Dieu, puisque, étant l'auteur total de tout ce qui est distinct de lui, il ne peut trouver aucun bien qui le sollicite à s'écarter des préceptes de la raison, à commettre le péché?

En un mot, maintenant que nous avons trouvé l'auteur éternel de cet univers, rappelons-nous que nous l'avons connu d'abord comme existant par lui-même et que cette perfection, qui est infinie par définition même, doit entraîner avec elle toutes les autres perfections et dans le même degré, comme on l'a établi en développant la seconde proposition.

Je suis donc arrivé au terme de mon argumentation : j'ai exposé ou même prouvé mes deux premières propositions, qui sont les prémisses de mon raisonnement; j'en ai exposé la conclusion, dont j'ai aussi exposé tous les corollaires. Mais on m'objectera peut-être que cette argumentation est trop longue et trop compliquée pour être jamais classique et surtout populaire. La réponse se présente d'elle-même : rien n'est plus aisé que d'abréger cette longue argumentation et de n'en garder que ce qui est bien proportionné à

l'intelligence de ceux à qui l'on s'adresse. Bien des retranchements peuvent se faire dans le développement des deux premières propositions ; on peut même se contenter d'énoncer, et d'énoncer très brièvement ces deux propositions ; elles expriment tellement le jugement spontané de la raison humaine qu'elles seront toujours admises par ceux dont la volonté est droite. La troisième proposition elle-même peut être abrégée ; car il n'est pas nécessaire d'y insister, par exemple, sur l'infinité des perfections divines.

Telle est la preuve que je propose ; je dois maintenant poursuivre l'accomplissement de mon programme en essayant de montrer qu'elle renferme tout ce qui a jamais été apporté de raisonnements solides en faveur de l'existence de Dieu. Je vais commencer par établir que la seule étude de la nature des choses nous fait prévoir cette vérité avec une grande probabilité, même avant que l'étude des faits, je veux dire des diverses preuves proposées par les philosophes dans la suite des siècles, vienne la confirmer.

§ 2. Raisonnement *à priori* en faveur de l'unité de preuve.

Comment pourrait-il y avoir plusieurs voies pour arriver à Dieu, ou, en parlant sans métaphore, plusieurs raisonnements différents par le fond pour démontrer l'existence d'un Dieu distinct de l'univers et supérieur à lui ? Il est bien entendu que je ne parle pas ici de la croyance en Dieu que les pères transmettent à leurs enfants par l'éducation, depuis qu'il y a des hommes sur la terre.

Je dis donc que si je croyais que cet univers fût éternel, fût sans commencement et sans cause, je ne pourrais jamais soupçonner l'existence d'un être qui lui fût supérieur ; car l'univers se suffirait pleinement ; et si je voulais adorer quelque chose, c'est à l'univers que je rendrais cet hommage ; l'univers, par cela même qu'il serait éternel, me semblerait réaliser les plus hautes idées de ma raison. Il est donc de toute nécessité pour moi, si je veux arriver à un Dieu supérieur à l'univers, d'établir que cet univers, quelque prodigieux qu'il soit, a commencé d'être ou, comme on parle d'ordinaire, est sorti du néant ; et c'est ce que j'ai fait dans ma seconde proposition, qui aurait pu, je l'ai dit déjà, venir au premier rang.

Mais, quand je suis arrivé à ce grand résultat de supprimer, en quelque sorte, cet univers, trouvé-je devant moi plusieurs routes à suivre pour arriver à Dieu ? Non, je n'en trouve qu'une seule ; je dois nécessairement établir que cet univers n'a pu venir à l'existence par sa propre action, ce qui est contradictoire dans les termes, ni venir à l'existence sans une cause, et que cette cause doit être un être éternel existant par lui-même. On le voit, c'est ce que j'ai fait par ma première proposition.

Ici je me demande encore une fois si je puis choisir entre tel ou tel raisonnement, et je réponds que non ; arrivé à ce point, il me reste à déterminer

davantage la nature de la cause de l'univers ; or, pour faire cette détermination, je dois étudier l'univers, ouvrage de cette cause, et, dans l'univers, l'âme humaine par dessus tout, et ensuite songer qu'un si grand ouvrage a été produit sans aucun secours, autrement dit, tiré du néant.

Il semble donc qu'il ne puisse y avoir qu'une seule preuve de l'existence de Dieu. Toutefois, si quelqu'un n'en est pas convaincu par ce raisonnement *à priori*, interrogeons les faits, et montrons d'abord que la preuve qui a été donnée ici renferme, mais à titre de parties essentiellement requises, les raisonnements les plus ordinairement proposés par les philosophes comme des preuves complètes de l'existence de Dieu.

J'ouvre un cours de philosophie, celui, par exemple, de Bénard [1], et j'y trouve tout d'abord ces mots : « Première preuve par la contingence des êtres (*ex contingentia mundi*). » Peu après [2], il ajoute : « A la preuve précédente peut se rattacher celle dite de l'*être nécessaire*. » Il développe cette seconde preuve en empruntant principalement les paroles de Clarke [3] et de Descartes [4]. Ainsi, au premier aspect, on dirait que Bénard trouve là deux preuves distinctes par le fond ; mais, s'il en est ainsi, c'est qu'il a suivi un langage reçu sans le contrôler, c'est surtout qu'il a peu examiné les auteurs qu'il invoque. Je vais, en effet, citer les paroles qu'il allègue de la *Théodicée* de Leibniz et par lesquelles il développe sa preuve dite *par la contingence des êtres*, et on verra que Leibniz n'a point séparé dans son développement, quelque court qu'il soit, mes deux premières propositions et qu'il est même entré jusque dans la troisième : « Celles (les choses) qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire ; étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle et laquelle, par conséquent, est nécessaire et éternelle [5]. »

Voilà donc deux preuves très répandues et même classiques qui sont renfermées dans ma preuve unique et qui en font une partie essentielle. Seulement, tandis que la plupart des philosophes semblent glisser rapidement sur les deux *preuves* ou plutôt propositions dont nous parlons, j'ai cru devoir faire un grand effort pour les établir solidement dans les esprits, j'ai surtout eu à cœur de mettre en lumière la contingence de l'univers, parce que l'assertion contraire est le fondement de l'athéisme et du panthéisme.

1. *Précis de phil.*, Paris, 1864.
2. *Ibid.*, *Théod.*, I, § 1.
3. *De l'existence de Dieu*, chap. II.
4. *Méditations*, III.
5. *Théodicée*, I, 7.

Mais que dire de la preuve nommée preuve *par les causes finales* ou *par l'ordre de la nature?* Je répète d'abord ce que j'ai déjà dit, à savoir qu'elle est tout entière dans ma troisième proposition, et qu'elle y est comme une partie essentielle de la preuve complète. Car, quelle perfection connaîtrais-je outre celle de l'existence par soi si je ne considérais l'univers et, dans l'univers, avant tout, moi-même, je veux dire l'âme humaine, qui en est l'être le plus excellent? J'ajoute que les philosophes ne font pas de l'ordre de la nature une preuve aussi distincte et aussi suffisante qu'ils le paraissent au premier aspect, mais que généralement, en l'exposant, ils y mêlent, plus ou moins expressément, les deux assertions que j'ai prises comme fondement, à savoir l'existence d'un être éternel et la contingence de l'univers. Je vais appuyer cette remarque sur l'exemple de Kant qui, après avoir donné à cette preuve un nom spécial, celui de *physico-théologique*, par où il paraissait très-efficacement lui attribuer le caractère de preuve distincte, n'a pu s'empêcher, en l'exposant, d'y mêler les deux vérités que j'ai présentées comme les deux fondements de la preuve unique : « Le monde actuel, dit-il..., nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté que,... devant tant de si grandes merveilles,... notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet... et, *comme rien n'est arrivé de soi-même à l'état où il se trouve, cet état nous renvoie toujours à une autre chose comme à sa cause, laquelle à son tour appelle la même question; de telle sorte que le tout finirait par s'abîmer dans le gouffre du néant, si l'on n'admettait quelque chose qui, existant par soi-même originairement et d'une manière indépendante en dehors de cette infinie contingence, lui servît de soutien et qui, cause de son origine, assurât aussi sa durée*[1]. » Ces paroles de Kant sont un résumé des trois propositions qui constituent ma preuve.

Telles sont les raisons pour lesquelles je suis convaincu que, loin d'avoir rejeté les preuves les plus généralement reçues en proposant ma preuve unique, j'en ai mieux marqué le sens véritable et je leur ai donné leur véritable fonction, en faisant d'elles les parties d'une argumentation qui, à elle seule, exprime et représente complètement la raison elle-même déployant toutes ses forces pour se convaincre de l'existence de Dieu.

Mais, dans l'histoire de la philosophie, on ne rencontre pas seulement les raisonnements qui viennent d'être rappelés ou d'autres qui s'y ramènent très aisément et que, pour cette raison, je ne mentionne pas ici; on y rencontre encore bien d'autres preuves notablement différentes de celles-là. Il semble, en effet, que beaucoup de philosophes, surtout depuis les temps chétiens, aient cherché à éviter ce qu'ils appelaient sans doute les longueurs, les détours et les difficultés de la preuve que j'ai exposée, et qu'ils aient espéré trouver des preuves plus sublimes, plus courtes et plus décisives. Généralement, on parle de ces preuves comme si elles avaient plus de profondeur métaphysique et on leur donne des noms en conséquence; mais on

1. *Crit. de la rais. pure.* Dial. transcend., l. II, ch. III, 6e sect. — Trad. Barni, II, 210-1.

peut voir ce qu'il faut penser de ce jugement par l'emploi que j'ai dû nécessairement faire des plus hauts principes de la raison dans la preuve que j'ai développée. Du reste, j'avoue sans difficulté que si, parmi ces preuves, il y en a qui sont de véritables illusions, il y en a d'autres qui sont ou plutôt dont on peut tirer de belles considérations sur Dieu et sur les rapports de Dieu avec la raison humaine. Mais je ne crains pas de dire de toutes qu'elles ne prouvent pas ce qu'elles devaient prouver. Je voudrais le montrer, en les prenant à peu près dans l'ordre où les philosophes les ont trouvées dans la suite des siècles; mais il y en a cependant deux que je veux mettre avant leur temps et avant toutes les autres, parce qu'elles sont très employées dans notre siècle : ce sont deux preuves fondées sur la loi morale, et dont l'une, qui est due à Kant, date environ de cent ans, tandis que l'autre, dont l'auteur m'est inconnu, doit avoir été trouvée dans ces dernières années.

Un mot sur chacune d'elles : celle de Kant peut se résumer ainsi : Les principes ou jugements moraux sont nécessaires et confèrent à la vertu un titre au bonheur; or, ce titre ne peut avoir son effet que si l'on pose un être infiniment sage et puissant; donc les principes moraux exigent cet être. Mais il est aisé de voir que les jugements moraux, quelque nécessaires qu'ils soient, ne regardent pas *ce qui est*, mais *ce qui devrait être* et qui bien souvent n'est pas. D'ailleurs, ils ne déterminent pas la quantité de bonheur dont la vertu est digne, et surtout ils sont impuissants à la lui apporter. Or, si nous ne croyons pas déjà en Dieu, nous ne croirons pas à une plus juste disposition des choses dans l'avenir que dans le passé et le présent. Le raisonnement de Kant prouve que, s'il n'y a pas de Dieu, l'homme vertueux est bien à plaindre; il ne prouve pas que Dieu existe.

La seconde preuve dit : la loi morale nous commande d'une manière absolue : or, ce n'est pas nous qui en sommes les auteurs; elle a donc pour auteur un législateur qu'on appelle Dieu.

Mais qui ne voit que la loi morale, qui consiste dans nos jugements moraux, se ramène par là même à une opération de notre raison naturelle, comme tous nos autres jugements nécessaires, et doit être rangée parmi toutes les autres opérations de l'âme? Elle est donc notre nature même et elle ne peut nous mener à croire à un législateur souverain que si nous prouvons d'abord que notre nature a commencé d'être et a eu un auteur de son existence.

D'ailleurs ce raisonnement, en apparence si religieux, se tourne directement contre Dieu : en effet, selon la théodicée spiritualiste, Dieu aussi prononce de toute éternité des jugements moraux auxquels ses libres décrets sont nécessairement assujettis; il devrait donc, d'après le raisonnement que nous examinons, conclure de là qu'un législateur souverain lui a dicté ses jugements moraux et qu'il a un maître.

Comme l'étendue marquée par le règlement pour les divers travaux me paraît déjà dépassée, je laisse là tous les autres points de mon programme et je me contente d'exposer les raisons qui précèdent en faveur de la thèse qui prétend qu'il ne peut y avoir qu'une seule preuve de l'existence de Dieu.

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

DANS L'APOLOGÉTIQUE CONTEMPORAINE

Par M. le docteur G. MONCHAMP
Professeur de philosophie au séminaire de Saint-Trond (Belgique).

Le grand Leibniz a écrit un jour à Antoine Arnauld les paroles suivantes[1] :

« Nous voyons naître un siècle (le XVIIIe) qu'on peut appeler *philosophique* : siècle où un plus grand désir de connaître la vérité s'est répandu hors des écoles, et a gagné jusqu'aux personnages destinés au gouvernement et à l'administration des États : et c'est aux difficultés qui touchent de tels personnages qu'il importe surtout de satisfaire, si l'on ne veut pas que la religion trouve à sa propagation un obstacle invincible, et qu'un grand nombre des conversions qui auraient lieu soient seulement des conversions palliées. Rien n'est plus propre à confirmer l'*athéisme*, ou du moins le *naturalisme*, qui fait de si grands progrès depuis quelque temps, et à renverser par les fondements la foi de la religion chrétienne, déjà bien ébranlée dans le cœur de plusieurs personnages, méchants, il est vrai, et à ce titre méprisables, mais considérables par le rang qu'ils tiennent dans le monde ; rien n'est, dis-je, plus propre à autoriser ce désordre, s'il est prouvé d'un côté que les mystères de la foi ont été crus de tout temps par tous les chrétiens, s'il est en même temps prouvé, de l'autre, par des arguments fondés sur la raison, que les mystères sont absurdes.

« L'Église renferme aujourd'hui dans son sein beaucoup d'ennemis plus redoutables que les hérétiques mêmes ; et il est vraiment à craindre que la dernière hérésie ne soit l'*athéisme*, ou du moins le *naturalisme* et le mahométisme[2], qui, ne proposant à croire que très peu de dogmes et à pratiquer que quelques rites, a prévalu en conséquence dans presque tout l'Orient. Rien ne se rapproche davantage de ce *naturalisme* et du mahométisme que la doctrine des Sociniens, qui se sentent aujourd'hui assez forts pour lever la tête dans la Grande-Bretagne et dans le cœur même de la Germanie, où ils ont déjà

1. Collection Migne. Démonstrations évangéliques, t. IV. Paris, 1843, p. 1134.

2. Il va de soi que le mahométisme prédit par Leibniz, c'est le mahométisme sans Mahomet, c'est-à-dire le naturalisme, avec quelques rites du genre de ceux que devait un jour enfanter le cerveau de Robespierre.

séduit par leurs subtilités la plupart des bons esprits. C'est contre les sectateurs et les amis de ce *naturalisme*, qui se font un jeu, à la faveur de leur philosophie, de tourner en ridicule la simplicité des anciens, que nous devons aujourd'hui diriger nos attaques. »

N'est-il pas remarquable que ce penseur de génie ait pressenti et nommé le *naturalisme* tant de fois reproché à notre siècle dans les enseignements de Pie IX et de Léon XIII [1] ?

Sans doute, de nos jours, l'athéisme n'a pour lui que la minorité, fort bruyante, il est vrai, des incroyants ; le plus grand nombre, et les meilleurs de nos frères séparés, *major et sanior pars*, croient en Dieu, et même confessent leur croyance, quand l'occasion s'en offre, dans leurs écrits et leurs discours.

Toutefois, le nombre des athées sceptiques ou dogmatiques a grandi à tous les degrés de l'échelle intellectuelle.

Est-ce à dire qu'il faille craindre que de minorité ils ne deviennent majorité ?

Grâce à Dieu, nous n'en sommes pas là, et, dussions-nous surprendre quelques-uns de ceux qui nous lisent, aujourd'hui, moins que jamais, le triomphe de l'athéisme n'est pas à redouter. Et voici pourquoi.

Le XIXe siècle marche à pas de géants dans la voie des découvertes ; le XXe siècle qui va naître fera de même, il ira peut-être plus vite encore que son devancier.

Voyez plutôt !

L'astronomie, la géologie, la physique, la chimie, la physiologie font trouvailles sur trouvailles. Les continents mieux explorés enrichissent nos connaissances botaniques, zoologiques, ethnographiques. Les fouilles de l'Égypte, de l'Asie et de l'Assyrie mettent au jour les civilisations anciennes. La *préhistoire* va peut-être devenir l'*histoire*.

Or, vous et moi, que sommes-nous ? des spiritualistes, des catholiques, qui savons, qui croyons que le monde est un être relatif, dépendant à tous égards, dont les attributs sont essentiellement des participations, des dérivations.

Donc, mieux le monde sera connu, et plus apparaîtra son caractère relatif,

1. Syllabus § 1 : *Pantheismus, Naturalismus* et Rationalismus absolutus.

Const. dogmat. *de Fide catholica* edita in Sess. III° Concil. Vaticani : « Tum (alors que l'on nia l'inspiration des Livres Saints et qu'apparut le système *mythique*) nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu *naturalismi* doctrina, quae, religioni christianae utpote supernaturali instituto per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel *naturae* regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est *multorum* mens in pantheismi, materialismi, *atheismi* barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur. »

Léon XIII, dans plusieurs documents, et notamment dans l'encyclique *Humanum genus*, nomme et décrit le naturalisme à ses divers degrés, et fait voir qu'il constitue la doctrine maçonnique.

sa dépendance, sa nature d'être participé, d'être dérivé. Et partant, l'existence de l'Absolu, de l'Indépendant, de l'Imparticipé, de l'Être fontal s'imposera plus que jamais.

Croit-on que le mot de Bacon n'est pas aussi vrai des collectivités humaines que des individus ?

Entendons-le dans cette langue imagée où, par un privilège assez rare, la solidité de la pensée s'unit à l'éclat de la parole [1].

« Si l'on veut parler de ceux qui présument que trop de science fait pencher vers l'athéisme, et que l'ignorance des causes secondes enfante une religieuse déférence pour la cause première, je les interpellerais volontiers par cette question de Job : « Faut-il donc mentir en faveur de Dieu, et convient-il pour se rendre agréable à Lui de se servir de discours artificieux ? » Il est évident que, dans le cours ordinaire de la nature, Dieu ne fait rien que par les causes secondes. Or, s'ils voulaient nous persuader le contraire, ce serait alors soutenir une pure imposture en faveur de Dieu, et ce ne serait autre chose que d'immoler à l'auteur de toute vérité l'immonde victime du mensonge. Bien plus, il est hors de doute, et c'est ce qu'atteste l'expérience, que, quand on ne fait encore que goûter de la philosophie [2], elle peut porter à l'athéisme ; mais l'a-t-on pour ainsi dire bue à longs traits, alors elle ramène à la religion. Car, à l'entrée de la philosophie, lorsque les causes secondes, comme étant plus voisines des sens, s'insinuent dans l'esprit humain, que l'esprit même s'y arrête et y fait un trop long séjour, l'oubli de la cause première peut s'y glisser. Mais si, poursuivant sa route, on envisage la suite, la dépendance mutuelle, l'enchaînement des causes secondes, et le tout ensemble des œuvres de la Providence, alors, conformément à la mythologie des poètes, on croira aisément que l'anneau le plus élevé de la chaîne naturelle est attaché au pied du trône de Jupiter ».

Oui, que la science poursuive sa route, fatalement, qu'elle le veuille ou pas, les questions d'origine se poseront (ne le sont-elles pas déjà ?). Mieux que cela, elles se résoudront, et elles se résoudront par la solution théiste, car nous savons que Dieu est la cause totale de ce qui est en dehors de Lui, que tout être fini a, de part en part, la marque de fabrication divine.

C'est la doctrine de saint Paul [3] : « Les attributs invisibles de Dieu s'aperçoivent intellectuellement à travers les choses créées, notamment son éternelle puissance et sa divinité. »

C'est la doctrine de la Sagesse [4], où en même temps il est enseigné que l'athéisme des *savants* serait impardonnable : « Car s'ils ont pu tant savoir

1. Œuvres de Bacon, édition Riaux : *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, Paris, 1843, livre I, p. 37.
2. On ne doit pas oublier que, chez Bacon, le mot philosophie désigne l'ensemble des sciences qui s'acquièrent par la lumière naturelle.
3. Rom. I, 19.
4. Sap. XIII, 8, 9.

qu'ils soient arrivés à bien connaître le monde visible, comment n'ont-ils pas plus facilement encore retrouvé celui qui en est le Seigneur ? »

Que donc, pour parler comme Bacon, notre siècle continue à boire la science à longs traits ! Au fond de la coupe, il trouvera la Religion. Et quand l'intelligence de l'homme se sera rapprochée de celle des anges, les volontés pécheresses pourront être impies, elles ne sauront être athées, et l'on dira d'elles ce que saint Jacques dit des esprits malins [1] : « *Et daemones credunt, et contremiscunt.* »

II

Toutefois, il ne faut pas croire que nous devions pratiquer ici quelque chose comme la théorie du laisser faire de l'école de Manchester : « La science ramène à Dieu, n'ayons pas la prétention de nous substituer à elle ! »

La science est une abstraction ; en fait, elle n'existe que dans les savants. Or, entre savants, la mutualité est aussi nécessaire qu'entre les membres de n'importe quelle société ; elle n'a jamais été plus nécessaire qu'à notre époque, où les découvertes dans le monde intellectuel sont plus gigantesques que celles de Christophe Colomb sur la surface de notre planète. Si l'on prend en main les meilleurs ouvrages du XVIIe siècle sur la philosophie et la science, on est étonné de voir que ce qui était l'objet d'un chapitre, d'un paragraphe, est devenu maintenant celui d'une seule branche ! Le chimiste a besoin du physicien, le physicien du chimiste, et, à plus forte raison, les différentes parties de la physique ou de la chimie se supposent l'une l'autre. De nos jours, on voit bien des encyclopédies auxquelles beaucoup de savants collaborent, mais on ne voit plus d'homme encyclopédique. Et même on ne saurait être profond sur deux matières à la fois :

Pluribus intentus, minor est ad singula sensus.

Il faut donc que chacun se résigne à prendre comme *lemmes* les conclusions des sciences qui ne sont pas la sienne, et à s'en servir soit pour fonder ses propres conclusions, soit pour les achever et leur donner leur couronnement naturel.

Il va de soi qu'on n'accepte pas ces lemmes les yeux fermés : il faut que l'on en *voie* la certitude, soit par des raisons extrinsèques, par des arguments d'autorité (les savants y recourent très fréquemment : ils sont rares ceux qui ont fait par eux-mêmes ou vu faire toutes les expériences requises pour une induction *certaine*!), soit par des raisons intrinsèques. Ceci demande un peu plus de développements : prenons pour exemple le sujet même qui nous occupe.

1. Ep. II, 19.

La preuve de l'existence de Dieu incombe aux philosophes et aux apologistes.

Vont-ils demander aux esprits *cultivés* d'admettre l'existence de Dieu sur leur parole ? Vont-ils leur dire : « Croyez-nous : nous avons l'évidence de ce que nous vous disons, nous ne nous trompons pas, et nous ne vous trompons pas ? »

Telle n'est pas leur vraie mission vis-à-vis de ces esprits. Celle-ci est bien moins étendue, tout en restant très noble.

Ils doivent trouver les bonnes preuves, les bien exposer, les coordonner, en mettre en lumière toutes les parties et la connexion existant entre elles, et en même temps les condenser, les résumer de telle façon que l'homme de science, l'homme de lettres, l'homme du monde, si l'on veut, puissent comprendre ce dont il s'agit, et voir avec évidence que la conclusion s'impose, et cela, sans un travail spécial, auquel ne les ont préparés ni leurs goûts, ni leurs aptitudes naturelles, ni les *plis* intellectuels qu'il a acquis par la nature même de ses occupations.

Voilà la mission des philosophes, des apologistes.

III

Comment en fait s'en acquittent-ils ?

On doit répondre que *la plupart* s'en acquittent bien, mais l'on peut, ce semble, ajouter que ceux qui s'en occupent *très bien* sont les moins nombreux. Messieurs, nous sommes en présence de la thèse la plus fondamentale qu'il y ait, et il n'en est pas qui ait un sujet plus noble.

Inutile de développer cette double assertion.

D'autre part, il n'y a pas d'heure où Dieu soit plus avec nous pour nous aider, pour nous soutenir, que celle où nous tâchons de Le connaître ou de Le faire connaître aux autres. L'humanité n'est sur la terre que pour donner à Dieu la gloire de législateur obéi, et se préparer par là à lui donner celle de rémunérateur magnifique. Soit, il fait nuit, et nous lançons notre barque sur une mer orageuse. Mais Dieu ne semble-t-il pas parler à nos âmes comme le général romain au nocher timide : « *Quid times? fortunam Caesaris vehis !* »

Tâchons donc de doubler le cap des tempêtes : on le nommerait à bien meilleur droit le cap de bonne espérance.

IV

Celui qui veut prouver l'existence de Dieu doit d'abord bien définir l'être dont il veut prouver l'existence.

Or, à proprement parler, Dieu, c'est l'Être infini à tous les égards, c'est

la plénitude de l'Être, Celui qui est, *ego sum qui sum*, Celui dont le poète a dit :

Il est, il est, il est, il est éperdûment.

Un tel être est pur esprit, personnel, unique, créateur de toutes choses, il est notamment par essence, omniscient, saint et notre souverain Seigneur. Tous ces attributs sont, en effet, contenus dans la plénitude de sa nature. Ils s'en déduisent à la façon des vérités géométriques, par voie d'analyse, souvent presque immédiate.

Cependant le mot *Dieu* se prend quelquefois en un sens beaucoup moins compréhensif : c'est ainsi que, pour quelques-uns, démontrer l'existence de Dieu, c'est démontrer l'existence d'un être personnel, pur esprit, très intelligent, très puissant, en relations étroites avec le monde et l'humanité. Le Dieu infini est tout cela ; mais un Dieu qui serait tout cela ne serait pas, *ipso facto*, omniscient, essentiellement véridique et notre légitime Seigneur.

Si des arguments partant de prémisses certaines concluent à l'existence de Dieu sous ce concept plus général, ils ne sont pas à dédaigner : ils renversent le matérialisme, ils renversent même certaines négations de l'athée, mais ils n'établissent pas encore l'existence du Dieu que proclame la religion catholique.

Il faut donc les donner, mais il ne faut pas se borner à ceux-là, ni surtout les mettre sur le même pied que les arguments concluant à la réalité d'un Dieu infiniment parfait.

C'est parmi ces preuves préambules, si l'on peut parler ainsi, que nous placerions l'argument en faveur de l'existence de Dieu tiré du consentement du genre humain.

Tel doit donc être le premier soin de l'apologiste : distinguer nettement les preuves en faveur de l'existence du Dieu infini de celles qui ne la prouvent pas sous ce concept, donner à celles-là le premier rang, si pas dans l'ordre d'exposition, au moins dans l'ordre de valeur apologétique.

V

Dans ce qui suit, nous nous en tiendrons aux preuves qui tendent à établir la réalité objective d'un Être infini.

Il y en a trois catégories : quelques-unes dont la valeur est nulle, ou jugée nulle par le plus grand nombre des auteurs spiritualistes et chrétiens ; d'autres de valeur probable, d'autres dont la valeur est incontestée et incontestable.

Exemples pour la première catégorie : preuve anselmienne ou cartésienne tirée de l'analyse du concept d'être parfait ; preuve cartésienne tirée de la présence en nous de l'idée d'infini.

Exemple pour la deuxième catégorie : preuve tirée de la nécessité d'un être infini pour expliquer la création.

Exemple pour la troisième catégorie : preuve scolastique tirée de l'existence de l'être absolument nécessaire.

Nous abandonnerions sans tergiverser les preuves de la première catégorie. Elles sont sans valeur réelle, ou, tout au moins, sans valeur apparente, ce qui en pratique revient au même. Pourquoi s'exposer à fournir des armes aux adversaires en leur permettant de faire *voir* au public que nos arguments sont mauvais, ce qui leur permet de lui faire *croire* que notre thèse est mauvaise aussi? Je sais bien que cette dernière conclusion dépasse les prémisses, et qu'une thèse fort mal prouvée est parfois vraie; mais je sais aussi qu'une thèse fausse est toujours une thèse mal prouvée; or nous devons tenir à honneur de ne pas faire marcher la vérité avec les béquilles de l'erreur!

Les preuves probables ont leur utilité, surtout si elles sont jointes à des preuves apodictiques, et même on doit admettre qu'un certain nombre de preuves probables, bien distinctes les unes des autres, peuvent, par leur réunion, engendrer une certitude morale rendant le doute imprudent. Toutefois, si l'on se sert de ces preuves, il ne faut pas dissimuler leur caractère, c'est une question de bonne foi qui prime tout, et l'on sait que la bonne foi est toujours, en fin de compte, ce qu'il y a de plus habile.

Les preuves certaines, celles-là, il faut les employer toutes, les étudier avec amour, les exposer avec ordre, clarté, faire remarquer ce qui en elles est évident par soi, incontesté, avoué par les adversaires eux-mêmes, insister sur les propositions qui offrent matière à difficulté, les exposer de différentes façons, les résumer pour en faire saisir d'un coup d'œil l'ordonnance, en appuyer les éléments sur l'autorité des grands esprits de tous les temps et spécialement du nôtre.

Il faut donc les employer, disons-nous : n'est-ce pas un vrai malheur que certains auteurs, très bien intentionnés d'ailleurs, aient été amenés, en vertu même de leur système, à leur donner l'exclusion?

Nous faisons ici allusion à l'école traditionaliste dont la faute a été précisément de n'être pas traditionnelle et d'abandonner les savantes spéculations de la grande scolastique pour se jeter dans un fidéisme où sombrait la raison, c'est-à-dire, le vaisseau même qui devait porter la foi! Chose qui serait plaisante, si elle n'était désolante, cette école est allée chercher ses armes contre la preuve intrinsèque de l'existence du Dieu infini dans l'arsenal meublé par le père du rationalisme transcendental : Emmanuel Kant!

De telle sorte que la guerre contre le naturalisme impliquait à son début la désertion (inconsciente, qui en doute?) de la cause de la foi, et le passage à l'ennemi que l'on combattait!

Retournons plus que jamais, en ces matières métaphysiques, aux voies royales suivies par Albert le Grand et l'Ange de l'École, et, après eux, battues par ceux qui ont été, malgré qu'on en ait, les éducateurs de l'esprit moderne.

Dieu s'est dû à lui-même de se rendre démontrable à toutes les époques de l'humanité, et s'il est vrai que les progrès de l'esprit humain peuvent ajouter à ces démonstrations, ne croyons pas qu'il ait à abandonner, comme insuffisantes ou infondées, celles dont disposaient les siècles passés.

Je n'ignore pas que l'évidence de ces preuves métaphysiques ne s'impose pas de la même façon que celle des faits sensibles ou des conclusions géométriques. Elle ne s'impose pas *de la même façon*, soit; mais elle *s'impose*, et c'est là le nécessaire et le suffisant.

Faute de distinguer ces deux choses, de bons esprits se sentent ébranlés et douloureusement émus. Les systèmes pédagogiques modernes (le mal a parfois des racines ou des radicelles là où on ne les cherche pas), ont mis en honneur une formation des facultés cognitives où l'on développe trop exclusivement l'intuition, la déduction et l'induction du sensible au sensible, quand il faudrait former aussi ce que l'on pourrait appeler le côté abstractif de l'intellect, en l'exerçant discrètement sur les faits de sens intime et de conscience, ou sur les idées générales.

De là une hypertrophie de la fonction intuitive et sensible, coïncidant avec une atrophie des fonctions supérieures, un état morbide que quelques-uns décorent du nom de *phase positive de l'esprit humain*, et qui n'en est que la déformation.

VI

Reste une dernière remarque : elle concerne la partie polémique de la question de l'existence de Dieu, la réfutation des objections.

Il importe de se faire une juste idée de son importance. Cette importance est réelle, mais elle est d'ordre secondaire.

C'est un canon logique incontesté : toute argumentation concluant à la contradiction d'une proposition *bien prouvée* est par le fait même sophistique. Elle cloche quelque part : ou l'antécédent est faux, ou la conséquence est absente, disent les logiciens.

Tous les professeurs de dialectique ont à la main un petit approvisionnement de sophismes, dont ils se servent pour dérider leurs élèves; ces sophismes font rire : pourquoi? parce qu'ils mènent à quelque bonne grosse absurdité. Et pourtant, les jeunes gens d'esprit ordinaire ne savent trouver le joint qu'après un travail assez long. Peu leur en cuit : ils savent du premier coup d'œil qu'ils sont en présence d'un tour d'escamotage, et leur confiance dans leurs convictions antérieures n'est pas ébranlée.

Démontrons bien l'existence de Dieu, et tenons-nous sûrs que les objections n'émouvront guère ceux qui nous auront compris.

Une autre raison qui fait voir le caractère secondaire de cette partie polémique est qu'une réfutation bien menée (j'entends une réfutation qui n'est que cela et qui n'est pas une démonstration indirecte de la thèse) montre

bien que l'objection dont il s'agit n'a pas de valeur, mais ne montre pas qu'il en soit ainsi de tous les autres arguments, ni que la thèse de la partie adverse soit *fausse*. Ce n'est pas la même chose que de prouver qu'une assertion est *mal fondée* et qu'elle est *erronée*.

A-t-on fait voir la vérité des doctrines révélées — j'entends celle du fait de leur révélation — quand on a démontré victorieusement que les sciences disent la même chose, ou ne disent pas jusqu'ici quelque chose qui y contredise ?

De plus, les objections peuvent être prises partout. Pour arriver à se tromper, il y a mille chemins, mais pour arriver à la vérité, il n'y en a qu'un. Étant donné un sujet et un attribut qui ne se conviennent pas, on peut construire une infinité de syllogismes concluant à leur convenance.

Il suffit d'affirmer dans une majeure et une mineure leur identité objective à n'importe quoi, esprit ou matière, substance ou accident, chose possible ou impossible, peu importe.

De là, il suit que souvent la réfutation des objections demande à celui qui la fait et à celui qui l'entend ou la lit, une science qu'il n'a pas, et ne peut pas toujours avoir.

Si donc, comme nous l'avons dit plus haut, la réfutation directe des objections n'est pas nécessaire, et si d'autre part elle est difficile, la prudence recommande la sobriété sur ce point.

Cependant la sobriété n'est pas le non-usage. Et souvent la vérité ne parvient en fait à entrer dans la place que si elle a désarmé l'adversaire, ou l'a convaincu qu'il ne se bat qu'avec des armes de carton peint !

D'ailleurs, les lecteurs les mieux intentionnés n'aiment pas à être laissés dans l'ignorance de ce qui se dit dans le camp ennemi, parce qu'un des griefs qui leur est fait le plus souvent, c'est précisément de n'entendre qu'une cloche... De plus, ils tiennent à pouvoir, le cas échéant, fermer la bouche aux commis-voyageurs en athéisme : cette dernière raison est trop légitime pour qu'il n'en soit pas tenu compte, et pour que l'apologiste ne se fasse pas un devoir de rencontrer les arguments *classiques* de l'incrédulité.

VII

Telles sont, Messieurs, les quelques considérations que j'ai la hardiesse de soumettre à votre jugement. Sans doute, la critique est facile et l'art est difficile, et il est commode de se borner au rôle de poteau indicateur, qui montre le chemin et n'y marche pas !

Trop heureux encore si, dans cet ordre d'idées fort modeste, j'ai pu servir quelque peu la grande cause de Dieu.

Puissent les philosophes et les apologistes, continuant à suivre l'impulsion donnée par Léon XIII à l'étude des scolastiques, et notamment de l'Ange de l'École, s'inspirer de la doctrine de ces maîtres pour rendre les démonstrations de l'existence de Dieu de plus en plus inébranlables !

LA MATIÈRE

ÉTUDE SUR UNE NOTION FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE

PAR M. LE DOCTEUR CHARLES BRAIG
Curé de Wildbad (Wurtemberg).

Emmanuel Kant, le précurseur de Laplace dont il a pressenti la célèbre hypothèse sur l'origine du monde, précise ainsi le point de départ de sa tentative :

« Je suppose la matière de tout l'univers dans un état de décomposition générale ; j'en fais un véritable chaos. Je vois alors les éléments se grouper d'après les lois connues de l'attraction, et modifier leurs mouvements en raison de la répulsion. J'ai la satisfaction de voir surgir de ce chaos un tout bien ordonné sous la seule action des lois connues du mouvement et sans l'aide d'aucune supposition arbitraire, et ce tout est si semblable au système de l'univers que nous avons devant les yeux, que je ne puis m'empêcher de l'identifier avec lui[1]. »

Ainsi, la matière soumise à des lois certaines et abandonnée à ces lois engendre nécessairement les admirables combinaisons dont l'ensemble s'appelle le système du monde.

Le philosophe de Kœnigsberg n'oublie pas les objections que l'on pourrait opposer à ces assertions. A côté de quelques raisonnements, soulevés au nom de la religion, et qui n'ont pas grande valeur, le maître de la critique allemande rencontre ces savants à courte vue qui traitent une pareille hypothèse de folie. Ne serait-ce pas dire : Donnez-moi la matière, et je vous ferai un monde ? « Oui, répond Kant, on peut dire sans témérité et dans le vrai sens des mots : Donnez-moi la matière, et j'en ferai un monde. Donnez-moi la matière, je vais vous montrer comment le monde doit en sortir. Car, si l'on a la matière, douée par nature de la force d'attraction, il ne sera pas difficile de déterminer les causes qui peuvent contribuer à l'arrangement du système du monde considéré en général. »

Nous aussi nous le dirons sans hésiter : si l'homme avait pénétré la notion de la matière, s'il connaissait l'essence de la molécule que mettent en mou-

1. *Histoire naturelle générale et théorie du ciel*, préf. (trad. de Wolf, 1886).

vement les forces d'attraction et de répulsion, il serait en état non pas de créer le monde, mais de montrer comment Dieu a mis dans la nature un art caché, par lequel l'ordre parfait de l'univers s'établit de lui-même au sein du chaos, créé d'abord par la puissance infinie. Mais l'entendement humain pourra-t-il jamais atteindre à une notion si profonde et définir exactement la nature intime de l'être matériel ?

En effet, cent vingt ans après que la critique allemande avait ouvert aux sciences une si vaste perspective, voici que la physiologie — est-ce modestie ? est-ce présomption ? — nous déclare, par un de ses maîtres les plus autorisés, que « notre connaissance de la nature est renfermée entre deux limites qu'elle ne franchira jamais. D'une part, elle ne comprendra jamais la matière et la force ; de l'autre, elle ne pourra jamais déduire les phénomènes spirituels des conditions matérielles. En dedans de ces limites la science est maîtresse et souveraine ; elle analyse, elle combine ; et personne ne peut l'arrêter. Mais elle ne pourra jamais sortir de ces limites et s'aventurer au delà[1]. »

Que faire donc ? Faut-il renoncer à regarder de près ce fondement sur lequel les sciences ont construit leur édifice sans cesse grandissant ? Faut-il cesser de penser ? La matière est-elle une sombre figure de sphinx à demi ensevelie dans les sables, dont aucun effort ne peut la dégager ? Ou bien devons-nous nous borner à confesser notre ignorance, comme le fait un écrivain récent. « Une des notions, dit-il, que l'entendement ne sait pas mettre en relation naturelle avec les principes fondamentaux de l'esprit, c'est l'action à distance et le sujet particulier de cette action, le corpuscule ou atome. Donnez à l'atome des qualités abstraites, représentez-le comme un corpuscule d'une solidité parfaite, vous ne le concevez plus. Douez-le de qualités substantielles, vous n'arrivez pas ainsi au but nécessaire de vos pensées, c'est-à-dire aux notions les plus simples et les plus claires ; votre esprit n'est pas en repos. Considérez-le comme un point sans dimension : alors vous n'avez plus qu'un être purement idéal[2]. »

Voilà une perspective assez triste. Il serait téméraire d'espérer écarter de telles difficultés par une courte définition. Toutefois, sans désespérer, nous nous contenterons de poser deux questions :

1° Quelle idée s'est-on faite de la matière dans l'antiquité ?

2° Quelle idée s'en fait la science de nos jours ?

Ire PARTIE

« Consulter le passé, dit Alexandre de Humboldt dans le *Cosmos*, c'est suivre la marche mystérieuse des idées, par laquelle la même image, qui dans le commencement se présentait comme un tout naturellement harmo-

1. Emile Dubois-Reymond, *Bornes des sciences naturelles.*

1 Dubois-Reymond, *Fondement de la connaissance dans les sciences exactes*, p. 115.

nique, arrive enfin à une clarté complète, grâce à une longue et pénible étude. »

C'est-à-dire que les pressentiments poétiques et les hypothèses des anciens, même en ce qui relève de l'expérience, sont loin d'être inutiles et ne doivent point être mis de côté comme des hypothèses arbitraires. Voyons donc ce que l'antiquité peut nous enseigner sur la matière, fondement de toutes les sciences positives.

1. Dans le prologue de *Sacountala*, le chef-d'œuvre des drames indiens, il est dit que l'eau fut le premier effet de la création. L'eau, le feu, l'air, la terre, et enfin l'éther, sujet du son, milieu subtil où nage l'univers immense, voilà les cinq éléments matériels suivant la philosophie indienne. D'après la *Vaiseshika*, supplément à la *Nyaya de Gotama*[1], l'élément fondamental de la substance est l'atome. Les dernières particules indivisibles de la matière sont éternelles; les composés ne le sont pas. L'atome est la racine et la base de tous les attributs matériels : couleur, saveur et odeur; palpable et nombrable; étendue, séparation et jonction; succession et gravitation; état de fluidité, de solidité ou d'élasticité. En lui-même l'atome est sans cause. Il est la plus petite des choses; il est en dehors de tous les états concevables, il est invisible, intangible, imperceptible à aucun sens. Il y a un nombre infini d'atomes.

Ces atomes existent dans un milieu qui a la propriété d'unir les substances avec leurs attributs et les idées avec leurs sujets. Tout d'abord ils se sont unis deux à deux, puis ces paires d'atomes se sont réunies par deux, par trois, etc. Trois atomes doubles égalent la grandeur de la molécule solaire; l'atome est donc le sixième de la plus petite chose perceptible. Les atomes binaires, ternaires, quaternaires, etc., combinés suivant les formules 2. 1, 3. 2, 4. 3, *n*. (*n*.-1), sont les parties intégrantes des corps lumineux, aériens, aquatiques et terrestres, selon leur grosseur et leur densité.

L'atome même est immuable et n'éprouve aucun changement.

Aux cinq éléments correspondent les cinq sens de l'homme. Les qualités de visibilité, de son, d'odeur, de goût, de tangibilité, sont les caractères essentiels de la matière éternelle.

On appelle Adrishta la cause qui a uni ou séparé les atomes d'après des lois déterminées. C'est une puissance invisible, qui tire ses effets d'un monde supérieur au nôtre.

Adrishta représente la nécessité morale, logique et métaphysique; agissant sur la matière, elle est la fatalité mécanique. C'est ce qui reste insaisissable et inexpliqué, quand vous avez soustrait des phénomènes matériels tous les facteurs saisissables. L'origine et la nature de cet X de l'équation du monde est absolument cachée.

1. Williams Monier, *Indian Wisdom*, p. 83.

Telle est la manière dont les penseurs des vallées du Gange et de l'Indus expliquent l'essence de la matière. Sommes-nous beaucoup plus avancés aujourd'hui ?

2. Si nous pouvions assister à la naissance de toutes les choses visibles, si nous savions remonter le cours des transformations jusqu'au premier point de départ, nous saisirions sans doute le principe et la source absolue de l'être ; voilà ce qu'avaient tenté les anciens Grecs, à l'aurore de la philosophie. Ils cherchaient le fond de l'être, et ils croyaient l'avoir trouvé dans une matière primitive et vivante. Thalès de Milet la nommait l'eau. Anaximandre la désignait par le terme abstrait de principe (ἀρχή) ; il la comprenait comme un corps (σῶμα) infini (ἄπειρον), c'est-à-dire indéterminé et sans bornes. Sans vieillir et sans mourir, ce principe détache les choses de lui-même, dans une évolution éternelle, et les choses rentrent ensuite au sein de la matière. Une suite infinie de mondes innombrables apparaissent ainsi successivement.

Anaximènes reprit un langage plus concret. L'air est, d'après lui, la matière vivante, l'essence intérieure et l'enveloppe extérieure des choses. Celles-ci ne sont que des raréfactions (feu, âme) ou des condensations de l'air (vent, nuage, eau, terre, minéraux). Aux qualités de rare et de dense correspondent celles de chaud et de froid.

Pour Héraclite d'Ephèse, la matière primitive est le feu, souffle chaud et vivant dont notre âme est une émanation. Les transformations de ce feu vivant (ἀείζωον) sont les choses. Par son côté inférieur, il produit la mer, la terre, la foudre ; par son côté supérieur, le feu primitif, le vent brûlant, l'eau. C'est un torrent igné, dont la forme, le mouvement, le passage incessant du contraire au contraire, sont la loi éternelle du monde et le principe de sa vie : il est la fatalité, la raison universelle, la providence, la divinité. Ainsi l'essence de la matière est la substance du feu, sujet éternel et vivant de tous les états contraires.

3. D'après les anciens philosophes de l'Ionie, la matière est donc le principe unique de toutes choses. A cette question : comment ce qui est un a-t-il pu produire la pluralité des choses et les qualités opposées ? ils ont répondu : par la vie de la matière (hylozoïsme). Mais on peut aussi penser que la pluralité précède l'unité et que celle-ci dérive de celle-là. Les Pythagoriciens ont essayé les premiers d'expliquer le monde de cette manière.

Toutes choses sont des nombres : voilà le premier dogme de l'école italienne. Les nombres sont les éléments des êtres, et les éléments des nombres sont le pair et l'impair, le limité et l'illimité, l'indivisible et le divisible. L'indéterminé est l'étendue sans bornes, sorte d'air que le monde aspire et expire tour à tour. Le premier effet de la rencontre de la limite et de l'illimité est le point. Les points, les lignes et les plans forment les corps. L'illimité est partout mêlé aux figures limitées. Les corps réguliers sortis de cette évolution sont les cinq éléments : terre, eau, air, feu, éther. La

matière des Pythagoriciens est donc un milieu entre le vide et une réalité indéterminée remplissant l'espace, ou pure extension, conçu comme un air universel. Les nombres, en y entrant, y forment des figures mathématiques, et celles-ci, à leur tour, engendrent tous les êtres avec leurs propriétés.

4. Au contraire des philosophes précédents, les Éléates, Xénophane, Parménide, Mélisse et Zénon, nient la matière. Dans leur opinion, toute connaissance sensible est trompeuse ; de tout être nous ne pouvons dire qu'une chose : il existe. L'être est l'éternelle essence des choses ; il ne souffre ni augmentation ni diminution. Il n'y a donc point de matière pour les Éléates. Il n'y a que l'un éternel et continu ; la pluralité et le devenir, ce que nous appelons matière, ne sont que des apparences.

5. Les philosophes qui ont succédé aux Ioniens ont créé une théorie de la matière qui est devenue classique. Les quatre éléments d'Empédocle ont dominé la science pendant tout le moyen âge et jusqu'à notre siècle ; Anaxagore le premier a distingué nettement et clairement le matériel et le spirituel ; et l'Atomistique a servi de base aux sciences naturelles de nos jours.

Empédocle d'Agrigente nie la naissance et l'anéantissement des choses. Devenir et périr ne sont que l'effet d'un mélange et d'une séparation. Les éléments des combinaisons sont les plus petites particules du feu, de l'air, de l'eau, de la terre. Ainsi la matière est tout d'abord quadruple ; ses diverses natures s'unissent d'après des lois certaines, et cette union est la cause des propriétés variées. Par exemple, les os sont composés de quatre parties de feu, de deux parties terrestres, d'une partie d'air et d'une autre partie d'eau. La force qui unit est l'amour (attraction), la force qui sépare est la haine (répulsion).

Anaxagore de Clazomène conçoit chaque particule élémentaire comme une substance distincte. Ce sont les semences de toutes choses, éternelles, invariables, invisibles, infinies en nombre, mais non indivisibles quant à la grandeur. Toutes les natures de semences se trouvent partout : πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι. Les choses visibles prennent le nom de la substance qui y domine : l'or s'appelle ainsi parce que la substance de l'or s'y trouve en plus grande abondance. Anaxagore arrive par là à cette conséquence antinomique, que la matière est infiniment divisible.

Comme tous les prédécesseurs d'Aristote, les anciens atomistes, Leucippe et Démocrite, nient le devenir et le néant originaire. Au commencement il y a beaucoup d'êtres ; ils sont indivisibles (ἄτομοι), infinis en nombre, sans cause, invariables, impérissables, identiques en nature, séparés l'un de l'autre par des espaces vides. Le vide, en effet, ou le rien, existe au même titre que le plein et l'être. L'ensemble infini des atomes, c'est la matière, qui, partout identique en substance et en qualité, est divisée en particules innombrables et infiniment petites par des vides sans nombre. Toutes les différences des atomes peuvent se réduire à trois espèces : différence de forme, d'ordre et de situation, ainsi A diffère de N, AN de NA, Z de N. De

là viennent la grandeur et la figure, le poids et la substance, la solidité et la mollesse, le froid et le chaud.

Aucun atome n'est en repos, chacun tombe dans le vide, et la différence de poids, suivant Démocrite, cause une différence de vitesse. Les atomes se heurtent donc; les chocs latéraux produisent des tourbillons où les atomes semblables s'unissent entre eux. C'est ainsi que les mondes prennent naissance et se succèdent dans une évolution éternelle. L'ordre qui y apparaît n'est qu'un cas spécial du mouvement mécanique originairement propre à la matière.

6. Platon, le plus grand et le plus profond des philosophes, distingue trois principes du monde : les idées, archétypes de la réalité; la matière, qui reçoit et réfléchit la splendeur des idées; Dieu, qui ordonne les images des idées dans la matière, produisant ainsi les formes parfaites, mais finies de la réalité.

Platon désigne la matière par une expression mystérieuse, le *chaos* en mouvement, que l'ordonnateur du monde a trouvé et dans lequel il a établi un ordre. Il appelle encore « nécessité » ce mélange d'éléments ignés, aériens, aquatiques et terrestres, parce qu'il est le support indispensable, la cause concomitante de l'opération divine, αἰτία ὑπηρετοῦσα.

Toutefois cette matière n'est pas la matière proprement dite : car il y a une matière première et une matière seconde. Tandis que les éléments du chaos, le terrestre excepté, se transforment l'un dans l'autre, la matière première est invariable. Elle est le réceptacle universel des choses et de telle nature qu'en elle chaque chose puisse apparaître sans qu'elle en soit changée : ainsi que la cire flexible, ἐκμαγεῖον, elle reçoit les formes de tous les éléments et n'est aucun d'eux. La matière est étendue (χώρας τι). Les étincelles de l'idée tombent dans cette étendue, mais Dieu n'arrive pas à les y ordonner parfaitement. La nécessité ne se soumet pas entièrement, elle résiste à l'organisation idéale et harmonieuse du monde : Dieu n'arrive à produire que le meilleur possible, et non le parfait. Ainsi la matière est la cause métaphysique de tous les maux.

Platon comprend la matière comme une étendue objective, réalisation physique de l'espace mathématique. Il considère les figures géométriques comme les causes effectives des formes et des qualités physiques. Déduire ainsi la nature des corps de considérations purement géométriques, ce n'est sans doute qu'un jeu spirituel; cependant une pensée profonde s'y cache, c'est que toute substance est mathématique dans sa forme : Ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ. Mais qu'y a-t-il au delà de toute forme? Quelle est proprement la réalité de la matière?

Les quatre éléments de Platon sont formés de très petites parties. La base des corpuscules primitifs, c'est la figure plane; et, parmi ces figures, les plus appropriées sont les triangles élémentaires : le triangle rectangle isocèle et celui dont le petit côté est la moitié de l'hypoténuse. Deux triangles du

premier modèle forment le carré, deux triangles du second donnent le triangle équilatéral. Ces plans réunis l'un à l'autre par leurs côtés homologues font les premiers corps réguliers. Le tétraèdre donne l'élément du feu ; l'octaèdre, l'icosaèdre et le cube constituent respectivement l'air, l'eau et la terre. Le dodécaèdre, qui se rapproche de la sphère, rappelle la figure du monde lui-même. Chaque espèce de corps est un agrégat plus ou moins mélangé de polyèdres réguliers. C'est précisément à cause de cette constitution qu'ils peuvent se transformer l'un dans l'autre.

Ce qui est permanent dans les transformations des éléments, c'est cette matière première où ils apparaissent, et en qui, sous une influence quelconque des idées, se forment d'abord les deux plus beaux triangles, et, par ceux-ci, toutes les autres figures. Ainsi Platon réduit la matière à une pure abstraction mathématique, à une étendue simple et générale, sorte de réalité indéfinie, assez vague pour qu'on puisse la considérer comme le principe de tout être concret, assez réelle cependant pour être le sujet des idées mathématiques et des formes géométriques. C'est ce que Platon lui-même donne à entendre en disant que le corps (βάθος) n'est pas simplement un rien entouré de plans.

La matière n'a pas d'origine : elle est éternelle comme les idées et comme Dieu (l'idée du bien). La matière première est l'espace éternel, capable de toutes les transformations comme la cire ; la matière seconde est l'espace transformé en corps mathématiques et en réalités physiques. La matière première précède la seconde logiquement, mais non ontologiquement. Le chaos n'a jamais existé isolé, séparé du monde réel ; il n'est qu'une idée auxiliaire, un moyen de concevoir la formation du monde en dehors du temps.

On peut résumer en deux mots l'opinion de Platon sur la matière et la cosmologie : le plus spiritualiste des moralistes grecs a réalisé la beauté mathématique pour en faire la matière dont Dieu construirait le monde.

7. Aristote de Stagire a un point de vue tout autre que Platon, son maître, et raisonne d'une manière toute différente. Sa philosophie se fonde principalement sur l'expérience, mais le résultat est le même. Si l'idéalisme de Platon prend pour base une abstraction mathématique pour lui attribuer le rôle de la matière, le réalisme d'Aristote met en avant une abstraction dynamique : il réalise la notion de possibilité, d'être potentiel.

Y a-t-il un devenir ? Les anciens philosophes le niaient ; ils pensaient que ni l'être ni le néant ne peut être considéré comme le sujet du devenir. Celui-là existe déjà, celui-ci n'a point d'existence. Mais voulez-vous, avec Aristote, admettre une sorte de juste milieu entre l'être et le non-être, vous avez une chose réelle, l'être virtuel, qui n'existe pas actuellement, il est vrai, mais qui est capable d'exister.

Cette réalité capable d'être toute chose, fondement du devenir, virtualité de tout ce qui devient actuel, c'est la matière.

Il y a un devenir accidentel et un devenir substantiel, il y a transformation et naissance. La transformation se produit dans la matière seconde, la nais-

sance dans la matière première. Celle-ci est le sujet persistant des attributs contraires, froide et chaude en puissance, feu, air, eau, terre en puissance. C'est la première et éternelle cause matérielle des choses qui passent. Ainsi deux propriétés principales constituent la notion de matière : généralité vague, absence absolue de forme (στέρησις), et virtualité réceptive indifférente à toute forme particulière (τὸ δυνάμει ὄν).

La matière est une, increée, impérissable, inscrutable en elle-même, incorporelle, mais principe virtuel de tout corps. La virtualité de la matière est sans bornes, mais sa masse n'est point indéterminée.

La matière première, d'après la doctrine d'Aristote, aussi bien que d'après celle de Platon, n'a point d'être séparé : métaphysiquement elle est une et identique. La matière seconde comprend quatre éléments : le chaud sec, le chaud humide, le froid humide, le froid sec ; en d'autres termes, le feu, l'air, l'eau et la terre. L'ensemble de ces éléments est le monde corporel. Dans les composés, ces éléments persistent, non actuellement, mais virtuellement. En resserrant son énergie propre, tout élément peut se joindre à tout autre : il se produit ainsi quelque chose de nouveau, identique dans toutes ses parties.

Chez Aristote, le monde sublunaire est le domaine du changement et de la caducité ; le monde des astres est éternel et impérissable, son élément est l'éther.

L'ensemble du monde transitoire et du monde sidéral constitue l'univers, qui réalise la matière dans son ensemble. L'univers est un ; son étendue est limitée, puisque la masse de la matière n'est pas infinie. La continuité de l'univers est parfaite, sans rupture et sans lacune, il n'y a pas de vide intérieur qui pût fractionner la matière. La matière est toute réceptivité (πᾶν δεχομένη), toute possibilité. Elle reçoit les formes substantielles, causes déterminantes des êtres. Elle n'a point de valeur ; c'est la chose la plus basse et la plus vile, tandis que la forme est divine. Eloignée de l'ètre, de la substantialité et de la causalité, la matière désire la forme, elle aspire à sa beauté, comme la femelle recherche le mâle, son être complémentaire.

Cette idée grossière d'une opposition des deux sexes appliquée aux deux sources premières de l'ètre est le dernier mot d'Aristote sur la nature de la matière, sa signification, son rôle et sa fonction.

Être imparfait et invariable, la matière rend cependant raison des propriétés accidentelles, individuelles et contingentes ; elle concrète les formes individualisées par elle en une foule de sujets. Chaque fois qu'une forme substantielle et intelligible est reçue dans la matière, ou sort de sa profondeur, un individu nouveau est formé.

La matière est l'auxiliaire indispensable de la production des êtres (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον συναίτιον) ; la forme en est le dernier terme (ἐνέργεια, ἐντελέχεια). La matière opère nécessairement et aveuglément, mais elle concourt à un même but avec la forme, réalisant ainsi l'unité mécanique et téléologique de la nature. Si elle se rencontre avec la forme, nous avons par

exemple la génération spontanée; si elle s'oppose au terme naturel de la forme, nous avons les organes inutiles et les aberrations (monstruosités, fautes de la nature, etc.).

Il faudrait aller beaucoup trop loin pour faire ici une critique de l'hypothèse d'Aristote sur la matière première. Nous nous bornerons à remarquer que cette théorie ne donne point la véritable explication du monde, ni au point de vue philosophique, ni au point de vue de l'histoire naturelle. Une entité métaphysique, une abstraction logique ne saurait suffire pour rendre raison des phénomènes réels. Pour comprendre l'ensemble des choses, il faut en connaître les lois. Nommez en général le côté passif et inerte d'un être la *matière* de cet être, nommez son activité et son énergie la *forme* — vous pouvez le faire, mais à quoi servira cette terminologie?

8. Platon et Aristote ont conduit la philosophie classique au plus haut point de son développement. Après ces deux maîtres, on ne fait guère que répéter ou syncrétiser les opinions déjà émises.

Les Épicuriens ont renouvelé la théorie de Démocrite sur l'atome en y ajoutant des détails ingénieux (Lucrèce, *De natura rerum*). Ils ont cherché à approfondir quelques points importants. Telle est cette remarque des disciples d'Épicure : si vous voulez avec l'eau et le vin produire un troisième corps, vous n'y réussirez pas en joignant leurs dernières parties; il faudra les décomposer jusqu'à leurs intimes semences, et c'est alors seulement que vous pourrez en composer quelque chose de nouveau. Les Épicuriens ont su de même observer que la différence de poids ne cause point une différence de vitesse dans le vide. Cette différence de poids ne peut donc expliquer la rencontre des atomes. Mais cette rencontre étant nécessaire pour la formation du monde, Épicure entreprit de l'expliquer par la puissance attribuée à chaque atome de s'écarter légèrement de la perpendiculaire. Sans cette supposition arbitraire, il lui eût été impossible d'expliquer l'activité et la liberté humaines.

9. Les Stoïciens ont introduit le monisme matérialiste dans la philosophie, et ils l'ont fait en pleine connaissance de cause.

Les disciples de Zénon appelaient « matière première » le substratum des corps divers sans quantité et sans qualité déterminée. La matière est permanente, sa propriété est d'être passive et informable. Dans la doctrine stoïcienne, rien n'est réel qui ne soit corporel; la matière première est donc la seule substance, ce qui existe par soi-même. C'est la corporéité à trois dimensions qui ne possède aucune autre qualité que celle de remplir l'espace. Ce n'est pas l'étendue géométrique, pure abstraction; c'est le fond commun qui se retrouve dans tous les corps.

Primitivement indéterminée, mais capable de détermination, la matière est la cause fondamentale de l'inertie, de la variabilité, du hasard et du désordre dans le monde.

A l'intérieur des trois dimensions, il n'y a point de vide. La continuité de la matière est parfaite et sa divisibilité infinie.

Ce qui opère dans la matière passive, c'est l'idée, la raison primitive, la divinité, la force; de son action dérivent les germes et les propriétés essentielles des choses. La force primitive est elle-même un corps infiniment rare, un souffle ardent, un principe créateur et artiste immanent à la matière. Le mouvement de ce souffle est réglé par des lois fixes. Il va du dehors au dedans, ou inversement, et par là produit la condensation et la raréfaction. L'alternative de ces courants, les tensions diverses de la force primitive produisent les réalités différentes et les mondes successifs. La matière incréée et impérissable dans son ensemble, mobile et changeante dans ses parties et aux diverses époques du monde, a pour première forme le feu primitif. Ce feu, comme une nébuleuse ardente, s'étend à l'infini dans le vide et englobe la multitude des mondes. La tension de cette vapeur engendre l'élément du feu, puis l'air, puis l'eau. De l'eau se dégagent les autres éléments matériels. Une portion du feu originaire reste immuable; c'est le principe directeur des mondes. Par ses alternatives d'expansion et de contraction, le *pneuma*, unité primitive de la matière et de la force, produit l'évolution éternelle des mondes, comme le danseur par ses mouvements fait apparaître les diverses figures de la danse.

On a beaucoup admiré la doctrine des Stoïciens sur le *logos*. Elle identifie les idées de matière et de raison, du monde et de Dieu, de substance et de propriété : c'est un péché mortel contre la logique. Otez de ce jeu de mots qui se combattent l'idée de connaissance, il ne reste qu'un rêve confus de matérialisme panthéiste. Le feu primitif des Stoïciens rappelle ces nébuleuses encore informes de l'astronomie moderne.

10. La philosophie hellénique, ayant épuisé ses forces dans toutes les directions possibles, a mis au jour en expirant une œuvre de génie : c'est la philosophie de Plotin. Le fondateur du néoplatonisme manque, il est vrai, comme ses prédecesseurs, d'une connaissance exacte de la nature, mais sa pensée est puissante et sa parole pleine de vigueur. Voici sa théorie de la matière :

La matière est le fond des êtres déterminés et passagers, le miroir qui renvoie les reflets de l'être vraiment être. Par elle-même elle est sans propriétés, sans qualités, sans parties et sans bornes. En réfléchissant l'idée de quantité, elle devient la masse; mais indifférente à toute grandeur, on peut l'appeler, avec Platon, le grand et le petit. Elle sort de l'unité primitive. Cette unité, existant par elle-même, prend conscience d'elle-même et devient ainsi pensante. La pensée tire ses idées de quelque chose de commun, à savoir du fond illimité de puissance éternelle qui réside dans l'être de l'un et qu'on appelle la matière intelligible. L'un fait émaner de soi les divers ordres d'êtres concrets. Au degré le plus bas est la réalité au dessous de laquelle rien ne peut exister ni être conçu. Opposé de l'infinie force substantielle de l'un et de la matière intelligible, la matière sensible ou du moins capable de l'être, est sans vie, sans mouvement, sans forme, simple occasion pour la manifestation des idées.

La matière est le mal, sa manifestation est le laid : ces deux propriétés en sont l'essence intime. Le mal physique, c'est l'obscurcissement, la corruption de la forme par la matière : la méchanceté est le penchant de l'âme vers la sensualité et la matière. Ces deux sortes de maux, bien qu'odieux à la Divinité dans leur cause et leur principe, sont néanmoins inévitables. L'un primitif ayant voulu sortir de lui-même, ne pouvant monter, était contraint de descendre et d'arriver enfin au degré où il ne pouvait rencontrer que son contraste. Ainsi une source de lumière répand autour d'elle la clarté, dont l'intensité diminue à mesure de l'éloignement, jusqu'au point où elle rencontre le domaine des ténèbres.

Le contraste de l'un, qui est le bon en soi, exprime cependant quelque affirmation du bien, de sorte que, s'il pouvait sentir, il aspirerait au bien et à son propre anéantissement. Ainsi la matière, l'être obscur, le laid, le mal, est la condition éternelle et indispensable de la perfection du monde. — —

Nous avons terminé notre exposé des opinions de la philosophie grecque sur la matière. Cet exposé confirme l'opinion d'Alexandre de Humboldt.

D'un côté, la spéculation s'est adressée aux formes les plus générales de l'espace, où se rencontrent les masses diverses de la matière. Déterminer ces formes, fixer les proportions de ces masses dans les moindres détails, en trouver la formule mathématique, tel a été le but des hypothèses sur l'origine du monde inventées par les Pythagoriciens et les Platoniciens. D'un autre côté, on a voulu sonder la nature spécifique de ce quelque chose qui remplit le vide, en préciser les qualités et l'origine : voilà ce qu'ont tenté les philosophes ioniens, Empédocle, Anaxagore, les Atomistes, les Stoïciens. Aristote, dont le génie fut aussi élevé dans la spéculation théorique que pénétrant dans la connaissance pratique, cherche à expliquer, avec une égale application, et l'ordre des idées abstraites (formes et relations du fond matériel unique) et l'immense richesse des êtres concrets organiques ou inorganiques.

Le tort de la philosophie hellénique, et ajoutons ici de la scolastique qui dans ces hypothèses cosmologiques relève des anciens penseurs, consiste en ce que les anciens, manquant soit du désir, soit des moyens d'une expérience exacte, ont essayé avec une patience opiniâtre les explications les plus diverses sur ce qu'ils n'avaient observé qu'à demi. De là ce fait bien remarquable, que d'un côté on a souvent pris pour l'essence des choses des abstractions prématurées et des généralités peu fondées, et que de l'autre on rencontre chez ces philosophes des observations surprenantes et des aperçus que la connaissance plus exacte de la nature acquise de nos jours ne peut que confirmer.

Notre temps a l'ambition de résoudre le problème aristotélicien des sciences. On travaille incessamment à développer la formule mathématique des relations externes des choses, d'après les lois du nombre, de la mesure et du poids ; on travaille également à constater les qualités internes qui déterminent les natures spécifiques des corps célestes et terrestres. On l'a

dit : la philosophie de la nature doit être élevée à la hauteur, à la précision et à la sûreté de la certitude astronomique [1].

Ce but magnifique est-il atteint ? Quels sont les résultats des sciences modernes ? quelles sont en particulier les théories contemporaines sur la nature et l'essence de la matière ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

IIe PARTIE

« Pour tout ce qu'il y a de mobile et de variable dans l'espace, la science cherche en dernier ressort à établir des moyennes qui sont l'expression même des lois physiques. Les moyennes nous manifestent la continuité des changements et des phénomènes. Les progrès de la physique moderne, grâce au mètre et à la balance, consistent surtout dans une détermination plus correcte de certaines moyennes. Ainsi, comme autrefois dans l'école des italiotes, mais dans un sens plus large, les nombres, seuls caractères idéographiques qui nous soient restés, apparaissent comme les forces directrices de l'univers [2]. »

Ces paroles de Humboldt nous serviront de transition à la seconde partie de notre étude. Nous allons chercher ce que, par l'art de mesurer, de peser et de compter, les sciences ont pu induire sur la notion fondamentale de la philosophie naturelle. Nous consulterons tour à tour l'astronomie, la physique et la chimie.

I

L'astronomie étend la pensée humaine à des espaces infinis. Avec quelle joie le savant constate ces lois très simples qui régissent les mouvements des globes célestes et y produisent les phénomènes les plus compliqués ! Quelle jouissance, pour notre pauvre intelligence, de pénétrer l'ordre et la beauté des mondes que les merveilleux instruments de l'astronomie lui ont permis de dévoiler ! Mais le résultat le plus précieux que fait briller aux yeux de ses fidèles la reine des sciences naturelles, c'est de révéler l'unité de l'univers et de nous faire comprendre les rapports de notre âme avec cette raison infinie, créatrice des mondes, qui agit en tout par sa pensée immanente et dont les idées sont les lois et les règles de l'entendement humain.

Les conclusions des sciences astronomiques méritent plus que toutes autres notre confiance : leurs fondements sont des démonstrations mathématiques ; leurs hypothèses et leurs probabilités n'ont pas besoin d'être contrôlées par une expérimentation artificielle ; elles peuvent être confirmées par l'observation directe des astres. Toutefois l'hypothèse fondamentale des astronomes,

1. Dubois-Reymond, *Bornes de la connaissance naturelle.*
2. *Cosmos*, 1, 82.

celle qui a pour objet l'origine du monde, n'est pas accessible aux moyens de démonstration des sciences naturelles. Elle n'a d'autre fondement logique qu'une idée philosophico-théologique : l'idée de création.

Mais quelle est donc cette substance matérielle de l'univers, œuvre primitive des mains du Créateur ?

Notre système solaire révèle non seulement une harmonie admirable dans ses mouvements, mais encore une unité parfaite dans sa constitution. La forme des orbites planétaires ; les plans des mouvements des planètes très voisins de l'équateur solaire ; la direction semblable de leurs révolutions ; leurs distances et leurs densités en proportion régulière par rapport au soleil ; l'inclinaison des axes planétaires sur le plan de leurs orbites, à l'exception du seul Uranus ; la direction identique du mouvement de rotation, en exceptant toujours Uranus et Neptune ; la très légère différence des plans de rotation des planètes et des plans de révolution de leurs satellites ; la direction identique des révolutions de ceux-ci et des rotations de celles-là ; les relations constantes des masses et des vitesses : tout cela n'est-il pas l'indice d'une uniformité profonde ? Les astronomes ont-ils tort de conclure de l'identité des mouvements et des lois à l'identité des masses de notre système et, par suite, des éléments qui composent ces masses ?

A l'aide des hypothèses cosmogoniques des sciences modernes, cherchons quel était l'état primitif de cette matière, quand elle est sortie des mains du Créateur avec ses propriétés et ses lois ; comment, par l'application des principes de la mécanique, l'univers a pu en surgir tel qu'il existe aujourd'hui ; et comment, par l'application ultérieure des mêmes principes, nous pouvons arriver à la connaissance de l'état final du monde [1].

L'astronomie exacte distingue la matière qui a formé d'abord les soleils de celle qui a donné naissance aux planètes. La première était le chaos (*creatio prima*) ; elle n'était pas dans le même état que celles dont les systèmes planétaires sont issus plus tard (*creatio secunda*). Mais cette distinction ne touche pas à l'essence de la matière ; celle-ci est partout la même, qu'elle ait été d'abord excessivement raréfiée dans l'espace, à la manière d'un gaz froid, ou qu'elle ait été à l'état de masses pulvérulentes. Les lointaines nébuleuses aussi bien que les comètes et les météores qui tombent sur la terre rendent le témoignage le plus évident à l'identité de la matière.

Voici le résumé des opinions qui ont cours sur l'état primitif de la matière. Mais nous devons prévenir que tous les astronomes ne sont pas unanimes à ce sujet.

Au commencement, la matière formait une sorte de nuage nébuleux, constitué par diverses matières, principalement des gaz.

1. Ch. Young, *A text book of general astronomy*. Londres, 1888 ; — M. Faye, *Sur l'origine du monde*. Paris, 1885 ; — Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 1887 ; — Meyer, *Kosmographisches Skizzenbuch*, Leipzig, 1879 ; — Braun, *Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft*, Munster, 1889.

Une masse gazeuse, qui se condense lentement en vertu d'une attraction centrale, s'échauffe en même temps ; et par une loi presque paradoxale, malgré le rayonnement qui enlève de la chaleur, sa température monte jusqu'à ce qu'elle arrive à l'état liquide ou solide.

Mais la matière primitive n'était pas seulement un gaz ou un souffle. Il faudrait plutôt la comparer à un nuage de poussière formé de particules très fines liquides ou solides, avec une enveloppe de gaz ou de quelque éther ultra-gazeux. Pendant la première période de condensation, la masse s'est échauffée d'abord comme un simple gaz. Après une durée immense, divers centres de condensation se sont formés ayant une température solaire. Alors les particules solides se mirent à fondre et à s'évaporer, tandis que les enveloppes éthérées se dégageaient, augmentant ainsi la masse de l'éther libre. Plus tard, les corps célestes formés de la nébuleuse et en son sein, de la manière indiquée par les hypothèses cosmogoniques, se sont refroidis par le rayonnement pour arriver à leur température actuelle. En même temps, les particules vaporeuses, solides et fluides l'emportaient sur les gaz, préparant le présent état chimique.

Ainsi la matière a été primitivement sous la forme de corpuscules infiniment petits, solides ou liquides, et vêtus d'un manteau de gaz ou d'éther. Il y avait, en effet, une couche de gaz dont les molécules étaient répandues dans l'éther, mêlées à tous les éléments comme elles le sont aujourd'hui.

Voici maintenant les principes mécaniques qui ont dirigé la formation des mondes dans ce milieu.

Union et condensation des molécules matérielles, dont les noyaux inclus dans les enveloppes éthérées et élastiques sont abandonnés à l'influence de la gravitation ; transformation de l'énergie potentielle en chaleur et en mouvement dans les conditions de lieux préparées par la gravitation ; réaction de la chaleur produite sur les masses élémentaires isolées, mais portées l'une vers l'autre ; radiation de la force vivifiante dans les espaces cosmiques sous formes d'ondes lumineuses, calorifiques et chimiques.

La matière existe-t-elle encore quelque part dans son état primitif, qui est la condition première du problème cosmogonique ? On l'ignore. « Quelle fut la matière primitive du chaos ? » dit un savant astronome, en parlant non de l'essence, mais de l'état de cette matière. « Comment a-t-elle donné naissance aux étoiles et au soleil ? Ceci reste encore aujourd'hui dans le domaine du roman et de l'imagination [1]. » Toutefois il est assez probable, d'après les constatations de l'analyse spectrale, qu'on devrait trouver dans le soleil et les étoiles fixes la matière en l'état qui a suivi sa première transformation. La matière planétaire serait un troisième état représenté par les 70 éléments chimiques. Peut-être la transition du premier état au second se rencontre-t-elle dans les nébuleuses, notamment dans les nébuleuses en spirale,

1. Wolf, *op. cit.*, p. 5.

comme celle du chien, et les nébuleuses blanches à spectre continu, par opposition au spectre gazeux des vertes [1].

Les comètes, ces nuages voyageurs de lumière, ne sont faciles à placer dans aucune catégorie. Toutefois l'analyse spectrale montre que leurs éléments sont identiques à ceux des globes célestes. Ne seraient-elles pas, avec les météores et les étoiles filantes, les filles dégénérées des nébuleuses primitives n'ayant pas encore acquis une existence solide? L'extravagance et l'incertitude de leurs orbites sembleraient confirmer cette conjecture.

N'oublions pas l'hypothèse de Lockyer, bien qu'elle ne soit pas partout acceptée. Il pense que les éléments de notre chimie ne sont pas simples, et qu'il serait possible de les décomposer encore. Les métalloïdes semblent se réduire plus facilement; aussi n'a-t-on trouvé jusqu'ici dans le soleil que des vapeurs métalliques. Les hypothétiques éléments de nos corps simples seraient-ils les atomes de la matière primitive? ou bien celle-ci serait-elle indivise et continue?

En résumé, les données de l'astronomie sur la matière sont les suivantes :

La molécule élémentaire, sujet de tous les phénomènes matériels, est un amas d'atomes logiquement séparables, peut-être aussi en réalité. La molécule est incluse dans une enveloppe éthérée, dont la figure est probablement sphérique, tandis que la figure de la molécule elle-même peut être comparée aux corps réguliers de Platon. Ce noyau polygonal est la cause qui rend la masse mobile et perceptible aux sens; l'enveloppe impondérable occasionne les phénomènes de lumière et d'électricité. La force primitive qui se manifeste par la gravitation et l'attraction réside dans le noyau; la force de répulsion émane de l'enveloppe. La première opère à toute distance, quelque grande qu'elle soit; la seconde n'agit qu'au contact, sur les objets infiniment rapprochés. Toutes les deux produisent par leur union les qualités fondamentales de la matière : étendue remplissant l'espace, impénétrabilité, inertie, élasticité, électricité, magnétisme, cohésion, adhésion, affinité chimique, etc.

Tout cela nous apprend-il à connaître l'essence de la matière? Personne ne le prétendra. Les paroles d'Alexandre de Humboldt n'ont pas cessé d'être vraies.

L'astronomie, dit-il, s'occupe d'objets semblables et de même nature, formant des masses reliées par des lois numériques. Mais, quand il s'agit de théories dynamiques, qui ne reposent que sur des hypothèses atomiques, nous perdons pied, parce que la nature de la matière et son hétérogénéité est en jeu. Nous allons à l'aventure en cherchant l'unité de nos connaissances dans des abîmes dont on n'a pas encore sondé les profondeurs [2].

Là, dans cet abîme, se cache la réponse à ces questions : comment les

1. Young, *General astronomy*, p. 503.
2. *Cosmos*, I, 65.

forces d'attraction et de répulsion sont-elles liées à l'élément matériel? qu'y a-t-il derrière les expressions de molécule, d'atome, d'éther? comment ces sujets inconnus et ces milieux mystérieux arrivent-ils à former des groupes différents non seulement par leur nombre, mais encore par leurs qualités, de sorte que les masses matérielles ne sont pas seulement grandes et petites, mais encore bonnes ou mauvaises, belles ou laides?

Faudra-t-il s'adresser, pour résoudre ces questions, à la psychologie et à la conscience humaine, ou d'abord à la physique?

II

Les physiciens s'écartent beaucoup les uns des autres, quant aux détails et aux expressions; mais quant au fond des choses, ils sont d'accord sur l'objet matériel de leurs recherches [1].

Nous appelons matière, disent-ils, tout ce qui est sensible ou peut l'être, tout ce qui remplit l'espace. Comme l'espace lui-même et le temps, la matière ne souffre pas de définition exacte, sa nature intime nous est inconnue; ses qualités seules nous font entrevoir son essence.

La propriété la plus caractéristique de la matière est l'inertie. Le corps ne change jamais son état de lui-même : s'il est en repos, il y demeure; s'il a un mouvement, il le conserve. De plus, il oppose une résistance proportionnelle à toute tentative de changer son état.

La loi d'inertie, qui depuis Galilée (1638) est le principe fondamental de la mécanique, semble indiquer la nature intime de la matière. Elle n'implique pas toutefois que cette nature soit pure impuissance, ou négation de toute activité; elle implique au contraire que cette activité ne change jamais d'elle-même sa direction.

Le mot « inertie » signifiant, d'une manière incomplète, il est vrai, l'essence de la matière, il nous est possible d'essayer une définition nominale de la matière. Nous pourrons dire avec les physiciens, que la matière est cette chose qui remplit uniformément l'espace; par opposition aux idées et aux esprits, qui n'ont rien de commun avec l'espace, la matière ne peut exister qu'en occupant effectivement un espace.

Du commerce réciproque des qualités internes relatives à la force et des qualités externes relatives à l'espace, se déduisent tous les autres caractères que la physique attribue à la matière : ce sont les trois états des corps, l'impénétrabilité et la porosité, la compressibilité et l'extensibilité, et enfin l'élasticité. Toutes ces qualités présupposent dans une certaine mesure la divisibilité.

Jusqu'à quel point la matière est-elle divisible? Jusqu'à quel degré le sujet de l'inertie peut-il être fractionné par le vide? ou mieux, en combien de

1. Anthony-Brackett, *Elementary text book of Physics*, New York, 1888. — Urbanitzky, *Physik und Chemie*, Wien, 1890.

points séparés peut-il être résolu sans cesser d'exister réellement? Si nous avions saisi la particule la plus petite dans l'espace le plus resserré, aurions-nous enfin compris la nature de la matière?

Bien que la division mécanique, et encore plus celle de la chimie, parvienne à une finesse étonnante, la notion d'inertie elle-même paraît exclure la divisibilité absolue des corps. Les principaux phénomènes de la physique conduisent à la même conclusion. Chaleur, magnétisme, lumière, son, etc., exigent pour leur propagation des particules matérielles distinctes et indivisibles dont les mouvements d'oscillation, de vibration ou de rotation, les chocs, les coups, ou toute autre nature de mouvement, occasionnent les effets que nous percevons. Dans aucun de ces phénomènes cosmiques, radiation lumineuse, attraction magnétique, conductibilité électrique, affinité chimique, gravitation ou répulsion, on n'a jamais pu démontrer l'existence d'une matière particulière, mais seulement des formes de mouvement. Or, le mouvement ne peut exister sans mobile, et la division du mobile doit s'arrêter quelque part; une chose réelle ne peut être composée que d'unités, et ne saurait être un aggrégat de zéros.

La constitution atomique de la matière, en tant que l'atome n'est pas une donnée idéale répondant à une exigence suprême de la raison, est chose acquise pour la physique. Mais quel est le mode d'être de cet atome? Sera-t-il solide, liquide, aérien ou ultra-gazeux? La physique est prête à admettre la distinction du pondérable et de l'impondérable déjà supposée par l'astronomie; elle peut reconnaître une matière universelle constituée par des atomes de deux natures. Maxwell suppose un milieu électro-magnétique partout présent; il se confondrait avec l'éther parfaitement élastique, dont la lumière ne serait qu'une perturbation. Cette hypothèse semble magnifiquement confirmée par les faits. Dans l'avant-dernière assemblée des naturalistes et des médecins allemands (1889), à Heidelberg, le célèbre professeur Hertz, de Bonn, électricien des plus éminents, a présenté un rapport sur les relations de la lumière et de l'électricité qui semble le précurseur d'une nouvelle et grande époque pour la physique.

« L'électricité, dit-il, nous touche en mille lieux où jusqu'ici nous n'avions jamais soupçonné sa présence. Dans chaque flamme, dans chaque atome lumineux, nous constatons un effet électrique. Même dans un corps obscur, s'il rayonne de la chaleur, il se produit des réactions électriques. L'électricité embrasse la nature entière. Elle pénètre jusqu'en nous : notre œil est un organe électrique. Regardons-nous aux résultats généraux des sciences, nous ne voyons plus qu'une action qu'on puisse dire à distance sans aucun intermédiaire; c'est la gravitation. Eh bien! nous nous trompons. La loi même de cette activité nous fait pressentir une erreur. Le fond de cette activité ne serait-il pas électrique? Alors vient la question de la nature de l'électricité, ou, plus précisément, quelle est l'essence des forces électriques et magnétiques répandues dans le vide? Et cette question amène cette autre : qu'elle

est la nature du milieu remplissant l'espace et qu'on appelle l'éther ? quelle est sa structure ? est-il mobile ou immobile ? est-il disséminé sur une étendue infinie ou finie ? On se persuade chaque jour davantage que cette question domine toutes les autres, et que la connaissance de l'éther nous fera comprendre non seulement l'essence des anciens fluides impondérables, mais la nature intime de la matière elle-même et de ses qualités fondamentales, telles que la pesanteur et l'inertie. Les anciens physiciens nous disaient que tout vient de l'eau ou du feu ; la physique moderne ne refuse nullement de poser la question : tout ce qui existe ne vient-il pas de l'éther ? Cette question marque le but suprême de notre science. »

Ce but pourra-t-il être atteint ? Jusqu'ici les physiciens nous donnent de la matière la même description que les astronomes.

Le corpuscule matériel, l'unité physique la plus petite qui peut subsister isolément, c'est la molécule. Les molécules sont séparées les unes des autres par des intervalles relativement très grands, et ces intervalles sont remplis d'éther. La molécule est formée par des atomes, unités chimiques qui ne subsistent jamais indépendantes, mais toujours groupées deux à deux, trois à trois, quatre à quatre : toutes de la même espèce dans la molécule d'un corps simple, d'espèces différentes dans la molécule d'un composé chimique. Ces premiers éléments eux-mêmes sont peut-être réductibles à une substance unique, matière primitive et universelle, dont la plus petite partie, l'unité métaphysique (*natura individua*, φύσις), serait le premier sujet de la force, l'atome primordial.

Il faut dire nettement ce qui est au fond de cette théorie : la force est la vraie réalité de la matière ; la matière n'est que le mode d'action de la force réglé par les lois du mouvement. Comment les forces qui animent les molécules sont-elles immanentes aux atomes ? Nous l'ignorons. Pour expliquer métaphoriquement la manière d'agir des atomes groupés dans la molécule, nous sommes contraints d'attribuer à celle-ci une sorte de structure et de figure, un système de plans, d'angles, de sommets et de points, et de supposer qu'en ces points des forces se trouvent qui opèrent de l'un sur l'autre.

III

Quelles informations pouvons-nous obtenir pour l'objet de nos recherches d'une autre science qui ne s'occupe pas, comme la physique et l'astronomie, des mouvements ou des changements d'états, mais des transformations des substances elles-mêmes ? J'ai nommé la chimie.

Lorsque les diverses sciences naturelles ont besoin d'un éclaircissement sur la nature intime de la matière, c'est, d'ordinaire, à la chimie qu'elles s'adressent. Mais l'étude appliquée autrefois à découvrir le grand mystère, la pierre philosophale, peut-elle être qualifiée de science ?

Tout récemment, un savant très compétent[1] a reproduit l'idée de Kant, que la chimie n'est pas une science, mais seulement l'art de conduire certaines expérimentations. Savoir, d'après lui, n'est que connaître la nature d'une manière mathématique, de telle sorte que, comme dans la mécanique, les phénomènes puissent être représentés par des valeurs numériques permettant de calculer même les particularités inconnues. Sans doute, l'imagination a son rôle dans la science. C'est par l'intuition et par la pénétration de son génie que Newton a réalisé de si grandes découvertes; sans ces qualités éminentes, ou plutôt sans le génie philosophique, ni Copernic, ni Kepler n'auraient pu concevoir leurs théories, et la planète de Neptune serait encore une inconnue. Mais, quand l'imagination, qui ne doit que féconder la pensée, est obligée de la remplacer, nous avons une science dans l'enfance : telle est la chimie. Les méthodes d'investigations dépendent encore en des points trop nombreux du pur sentiment ou de l'instinct chimique.

Les grands succès de la chimie pratique, qui ont révolutionné l'industrie contemporaine ne sauraient la mettre au rang de la physique et de l'astronomie. Il y a eu aussi, sans doute, d'admirables progrès théoriques; mais ce sont à peine de timides essais pour entrer dans la voie de la science exacte.

Nous voilà donc, dès maintenant, préparés à entendre la chimie, qui devrait nous donner la solution définitive du problème de la matière, répondre à nos questions : je ne sais pas.

Si le physicien et l'astronome connaissaient la nature de la gravitation, ils auraient la clef de la vieille énigme; de même si le chimiste avait pénétré la nature de l'affinité et de la valence des atomes, il pourrait nous répondre. Mais ils ne savent pas. Contentons-nous donc d'une description de la matière aussi exacte que possible au point de vue de la chimie moderne.

D'innombrables analyses ont démontré que la loi de Dalton est sans exception : tout corps simple ne se combine avec les autres que suivant une relation de poids déterminée et invariable. Le nombre exprimant cette relation, l'équivalent d'un élément, est un nombre entier (1 k), et si cet élément entre dans des combinaisons multiples, cela n'a jamais lieu que suivant un multiple du même nombre (*n*. k). La comparaison des équivalents laisse apparaître entre eux un enchaînement parfait et une succession régulière des combinaisons possibles. Ainsi on peut combiner :

1 gr. d'hydrogène et 8 gr. d'oxygène,
8 — d'oxygène et 100 — de vif argent,
100 — de vif argent et 16 — de soufre,
16 — de soufre et 28 — de fer, etc.

1. Meyer, *Les problèmes de la chimie de nos jours.*

Ou bien encore :

7 gr. d'azote	et	1. 4	gr. d'oxygène	=	protoxyde d'azote,
7	—	2. 4	—	=	bioxyde d'azote,
7	—	3. 4	—	=	acide azoteux,
7	—	4. 4	—	=	acide hypoazotique,
7	—	5. 4	—	=	acide azotique.

De même :

200 gr. de vif argent et 1. 35, 5 gr. de chlore = chlorure d'argent,
200 — — 2. 35, 5 — de chlore = perchl. d'argent, etc.

Ces exemples font déjà connaître la régularité des lois de la matière déterminées par des nombres exacts. Mais ce que nous voudrions surtout connaître, c'est la nature spécifique de ces éléments matériels en eux-mêmes. Qu'ont-ils de commun ? quelle est leur essence ? qu'est-ce qui les caractérise comme corps ?

La chimie nous apprendra à mieux préciser ce qu'il faut entendre par molécule ou atome, ces notions communes à toutes les sciences naturelles. Elle nous dira que la molécule est la plus petite quantité de matière existant librement, imperceptible aux sens, perceptible seulement à la pensée et au calcul, que les atomes sont les plus petites parties résultant de la décomposition de la molécule, mais n'existant que dans celle-ci. Ordinairement, les molécules des éléments simples ont deux atomes, celles des corps composés en ont davantage. Leur ensemble est exprimé par les formules : H^2 est la molécule d'hydrogène à deux atomes ; H^2 O est la molécule de l'eau à trois atomes.

Cela dit, on peut donner de la loi de Dalton la formule suivante :

Les proportions des poids élémentaires, ou équivalents chimiques, sont des quantités constantes suivant lesquelles les corps simples remplacent dans les combinaisons une unité d'hydrogène, ou réciproquement; les équivalences indiquent donc les poids proportionnels des corps simples qui se combinent avec une quantité fixe d'hydrogène ou une quantité d'une autre substance faisant fonction de cette quantité d'hydrogène. Pour tous les corps simples, les équivalents sont des nombres entiers ou multiples de nombres entiers. C'est l'atome d'hydrogène qui représente l'unité numérique dans les calculs des chimistes.

Passons donc en revue toutes les combinaisons de l'hydrogène : l'eau, l'ammoniac, le pétrole, le gaz des marais, etc. Prenons des quantités proportionnelles aux poids moléculaires de ces combinaisons : décomposons-les et posons x pour la plus petite quantité d'hydrogène dégagée. Nous pourrons vérifier par l'expérience que jamais moins de x grammes ne se rencontrent dans les combinaisons les plus pauvres en hydrogène, et que les plus riches

ont deux fois, trois fois, quatre fois cette quantité. Nous pourrons donc admettre que l'atome d'hydrogène a le poids de x grammes, et que les quantités multiples que l'on rencontre dans les combinaisons proviennent de ce que dans chacune des molécules composées l'unité indivisible d'hydrogène a été comprise deux, trois ou quatre fois. En agissant de même pour les autres substances, nous trouverons le poids élémentaire de chacune.

Mais qu'en résulte-t-il pour le sujet de nos recherches?

Du principe confirmé par l'expérience que les équivalents des corps simples sont des nombres constants, on déduit immédiatement l'hypothèse que la matière se compose d'atomes dont les poids diffèrent suivant les éléments divers, mais sont constants pour le même élément. La chimie démontre donc que l'hypothèse atomiste, admise par toutes les sciences naturelles, comme le mode d'explication le plus facile des phénomènes physiques, n'a rien d'inadmissible. Sans doute la nécessité de la théorie n'est pas encore prouvée. Aucun calcul chimique ne serait modifié en supposant qu'une matière continue se partage d'après les lois du nombre et de la mesure entre les molécules des composés.

Nous venons d'indiquer comment on obtient les poids élémentaires des radicaux. La chimie les nomme « poids atomiques » ; l'hydrogène se présente comme l'unité. Naturellement, le poids élémentaire de l'hydrogène nous est absolument inconnu en lui-même. Nous ne connaissons pas davantage l'étendue, le diamètre et les distances des molécules. Mais le poids relatif des atomes ou molécules peut être calculé facilement, en raison de la loi de valence des éléments, qui n'est que la faculté qu'ont les substances de se combiner avec un ou deux ou trois atomes d'hydrogène. Pour les substances d'une valence, le poids relatif de l'atome est l'équivalent; pour les substances de plus d'une valence, ce poids est le produit de l'équivalent par le nombre de valences. Ainsi trois portions de carbone se combinent avec une portion d'hydrogène; son poids atomique est 12, sa valence est 4. Posons que l'équivalent $=$ G, le poids de l'atome $= g$, sa valence $=$ v. Nous aurons G : g : v $= 3 : 12 : 4$; d'où $G = \frac{v}{g}$ et $g = G\,V$.

L'expérience nous apprend toutefois que la valence des atomes n'est pas absolument invariable; elle change pour quelques substances entre certaines limites. La raison nous en est cachée, aussi bien que celle de la valence et de l'affinité chimique. Ceci prouve au surplus que la chimie est une science purement empirique. Peut-être la variabilité de la valence indique-t-elle une différence de grandeur ou d'autres différences physiques dans les atomes. On comprendrait que des différences de masse et de distance, compliquées avec la loi de gravitation, pussent expliquer chez les atomes des aptitudes chimiques diverses; mais cette hypothèse nous mettrait en conflit avec la doctrine de l'invariabibilité des atomes.

Le fait admis de l'immutabilité des poids atomiques, nous pouvons ordonner les 70 éléments par rapport à leurs poids en plusieurs groupes ou familles. Dès 1869, Demetrius Mendelejew cherchait un groupement naturel des éléments. Sa table comprend deux petits groupes de 7 corps, et cinq grands de 17. L'hydrogène reste à part.

Il est très remarquable que, sur la table de Mendelejew, les poids atomiques augmentent suivant des périodes régulières, et que les propriétés physiques et chimiques des substances se répètent aussi périodiquement. Grâce à cette périodicité parallèle du poids et de la qualité, on a pu constater des lacunes et des hiatus singuliers que l'on a comblés par l'introduction d'éléments hypothétiques. Or on a découvert depuis et on découvre encore de nouvelles substances qui justifient ces conjectures : tels sont le gallium, le scandium et le germanium.

Voici encore un hasard bien singulier[1]. La table supposée complète des substances représente 2. 7 + 5. 17 + 1 = 100. Y aurait-il une relation mystérieuse entre le nombre des éléments et les dix doigts des mains humaines ?

On le voit, l'idée de mathématicité de la matière universelle, déjà entrevue par Platon, nous fait immédiatement induire que les qualités des corps élémentaires sont des fonctions du poids et de la grandeur des atomes. Distinguer est le moyen d'atteindre à la vérité logique, mesurer est celui d'atteindre à l'essence réelle des choses.

Une conséquence de cette relation entre la quantité des atomes et la qualité des substances est la théorie de la substitution chimique.

Depuis Dumas on savait que les qualités des substances organiques ne changent pas essentiellement si l'hydrogène vient à y être remplacé par un autre élément ou par un radical d'une seule valence. Les expériences récentes ont démontré que les qualités essentielles persistent même après des changements bien plus importants. Ainsi dans le benzol, qui est un hydrure de carbone, $C^6 H^6$, remplacez deux atomes de carbone et d'hydrogène par un atome de soufre, vous avez le thiophène $C^4 H^4 S$, qui, chimiquement et physiquement, ressemble au benzol. Un seul atome de soufre avec ses six valences remplit donc la même fonction que quatre atomes complètement différents.

Combinez du chlore avec l'acide acétique $C^2 H^4 O^2$, vous aurez les acides acétiques monochlorique $C^2 H^3 Cl O^2$, dichlorique $C^2 H^2 Cl^2 O^2$, trichlorique $C^2 H Cl^3 O^2$. Tous ces acides conservent les caractères et propriétés fondamentales de la substance mère. Le bronze, l'iode, le sélénium, le tellure agiront de même avec certains radicaux composés NO^2, NH^2, SO^2.

On a donc le droit d'inférer que, jusqu'à un certain point, la nature spécifique des substances organiques dépend moins de l'essence de leurs éléments

1. Meyer, *Loc. cit.*, p. 130.

que de leur mode de composition et du poids de leurs atomes. Mais, pour en avoir la certitude, il faudrait montrer : 1° que, dans les composés inorganiques aussi bien que dans les organiques, les atomes peuvent s'échanger suivant leurs poids relatifs ; 2° que les produits de la substitution restent complètement identiques. Alors seulement nous serions assurés que les qualités chimiques et physiques de tous les corps ne sont que des fonctions du poids des atomes ; et alors il n'y aurait qu'un pas à faire pour établir que les atomes eux-mêmes ne sont que des effets d'une même substance primitive et universelle.

Pour le moment, nous devons maintenir complètement le principe, que les poids atomiques peuvent bien être le premier indice nous faisant connaître la nature des choses, mais qu'ils ne doivent pas être considérés comme le fondement des différences spécifiques et des qualités de la matière. —

C'est surtout par la structure chimique combinée avec la thermo-chimie que nous pouvons espérer de découvrir les secrets intimes de la molécule et, par suite, la nature de l'atome et l'essence de la matière. La chimie architectonique représente la construction de la molécule au moyen de formules appropriées.

Ainsi le carbone est représenté comme un globule, entouré d'une atmosphère éthérée, siège des quatre valences du carbone. Celles-ci seraient placées sur des pôles électriques, aux extrémités d'une ligne droite infinitésimale appelée dipôle. L'action des deux valences s'exerce par l'attraction des pôles opposés. Les dipôles se croisent-ils en diamètres, ils déterminent un axe autour duquel l'atome peut tourner ; sont-ils tangents, la rotation est impossible. La répulsion réciproque des valences résulte de même de l'accumulation électrique et de la position des dipôles. Il est très facile de figurer la localisation des quatre valences du carbone : on les représente par les angles d'un tétraèdre, inscrit dans une sphère. On comprend aussi pourquoi les valences d'un seul atome s'équilibrent, tandis que celles d'atomes divers s'attirent ou se repoussent. Dans le gaz des mines, par exemple, CH^4, la figure du tétraèdre se justifie d'elle-même : l'atome de carbone est situé au centre étendant comme des bras ses quatre valences aux sommets desquelles les quatre atomes d'hydrogène sont attachés.

Que l'hydrogène n'ait qu'une seule valence, on peut très bien l'expliquer par l'idée que ses deux dipôles, diamètres de la sphère éthérée, sont placés si près l'un de l'autre que les charges électriques se neutralisent mutuellement. Dès lors, au lieu de deux valences, il n'y en a plus qu'une.

Mais que la chimie architectonique, avec une subtilité digne de Platon, invente des figures ingénieuses pour les molécules et les atomes, qu'en résulte-t-il ? Elle pourra bien nous donner une image de la disposition des particules matérielles, elle ne nous donnera aucune idée claire de l'essence de la matière. Le problème reste donc toujours insoluble : qu'est-ce qu'une valence chimique ? qu'est-ce que l'affinité des éléments ?

La thermochimie observe l'action de la chaleur dans les combinaisons chimiques; elle détermine les dégagements et les absorptions de chaleur. Son unité de mesure est la calorie, c'est la quantité de chaleur nécessaire pour élever d'un degré la température d'un kilogramme d'eau. L'équation : $2\ H + O = H^2\ O + 68.400$ cal., exprime que deux équivalents d'hydrogène se combinant avec un d'oxygène donnent un équivalent d'eau en dégageant 68.400 unités de chaleur.

La chaleur est-elle la mesure ou la cause même de l'affinité chimique? La chaleur et la lumière nous mettront-elles en présence de la matière universelle? Celle-ci sera-t-elle l'unité numérique et concrète de la chimie moderne, c'est-à-dire l'hydrogène, dont la combinaison avec l'oxygène donne le plus fort dégagement connu de chaleur? Ou mieux, la matière première est-elle le milieu où se forment la chaleur, la lumière, l'électricité et le magnétisme? est-elle l'éther lui-même? Et quand nous aurons su que la matière est l'éther, saurons-nous mieux alors la définir? — —

Non, tout ce que nous avons dit sur la matière : qu'elle est inerte, qu'elle remplit l'espace, qu'elle est divisible jusqu'à un point donné, qu'elle est capable de former suivant des lois fixes des mouvements mécaniques ou des combinaisons chimiques, tout cela ne nous a pas indiqué le dernier fond de la matière ni ses propriétés essentielles. Qu'avons-nous fait, sinon de nommer des passions de notre propre corps, dont notre esprit a reçu certaines impressions et certaines représentations? Nous avons réfléchi sur ces impressions, nous les avons combinées, distinguées, non arbitrairement, mais d'après certaines règles, et nous avons reconnu derrière elles l'activité d'un sujet fondamental. Nous sommes ainsi parvenus des réactions de notre âme à celles de notre corps, et nous avons partagé celles-ci avec ce sujet premier; mécanisme à la fois psychique et matériel, dont les opérations convergent vers l'idée du moi conscient. Ces fonctions, indépendantes de nous dans une certaine mesure, déterminent nos habitudes et le contenu de nos idées, en même temps que leur fatalité psycho-mécanique, justifiée par l'harmonie des êtres, les lois de la nature et la finalité des choses, nous force à distinguer de nous le monde extérieur et à lui attribuer sous le nom de « matière » un certain nombre de qualités communes. Mais n'oublions jamais que toutes nos idées concernant la matière ne sont que des figures fondées sur l'activité de notre âme, qui se sent affectée par le dehors et rapporte ses affections à un fond premier qui persiste hors de nous et autour de nous, abstraction faite de tous les facteurs que nous ajoutons du dedans de notre conscience au monde intelligible de notre esprit.

Quelle est la nature de ce fond mystérieux? Quand nous aurons découvert comment deux atomes matériels agissent l'un sur l'autre et sur nos organes, nous saurons ce qu'ils font, nous ne saurons pas encore ce qu'ils sont; et jamais les sciences naturelles ne pourront nous renseigner sur ce point.

Aucun esprit créé ne pénètre le fond intime de la nature.

Après que l'astronomie, la physique et la chimie ont montré que le grand et le petit dans l'univers suivent la règle inflexible de la mesure, du nombre et du poids, ces sciences restent incapables de nous faire deviner l'essence des choses mesurées, nombrées et pesées. Les symboles qui font espérer d'entrevoir la solution de l'énigme restent à expliquer par la philosophie.

Là sont les bornes éternelles de toute science naturelle.

« Je vis toutes les œuvres de Dieu, dit l'Ecclesiaste, et je reconnus que l'homme ne saurait parvenir à pénétrer tout ce qui existe sous le soleil. A mesure que la peine des recherches augmente, la connaissance diminue. Quand le savant parle de connaître, il est encore bien loin du but[1]. »

1. ℣ 17 texte hébreu. — Voir aussi *Les bornes de la philosophie naturelles* dans l'*Apologie scientifique* de M. Duilhé de Saint-Projet, p. 114-146 (traduction allemande par Ch. Braig).

LE LIBRE ARBITRE

PAR M. AMÉDÉE DE MARGERIE

Doyen de la Faculté catholique des lettres de Lille.

On me permettra de supprimer la préface de rigueur sur l'importance intrinsèque et l'opportunité pressante de la question qui fait l'objet de ce mémoire. L'importance est simplement celle de l'ordre moral tout entier. L'opportunité ressort de la liste sans cesse grossissante des travaux de toutes sortes qui lui sont consacrés depuis vingt ans, travaux dont le plus beau et le plus complet a pour auteur un des membres de ce congrès. Elle ressort en particulier du choix que la Société de saint Thomas d'Aquin, si largement et si brillamment représentée ici, faisait naguère de cette question pour alimenter ses discussions pendant près d'une année.

Je devrais plutôt m'excuser d'oser l'aborder à mon tour si peu de temps après ces débats approfondis où l'on en a dit, ce semble, tout ce que l'on en pouvait dire. J'ai éprouvé ce scrupule. Je l'ai même confessé : M. l'abbé de Broglie en sait quelque chose. Lorsque je lui en fis confidence, il voulut bien m'encourager à passer outre, mais il se garda de me parler de son beau et charmant rapport que je n'avais pas encore lu et qui est une des pièces principales du procès. Moins encore connaissais-je et pouvais-je connaître la grande parole qui retentissait naguère sous les voûtes de Notre-Dame aux acclamations intérieures de tout le vaste auditoire que le respect du saint lieu empêcha seul d'applaudir. Si j'avais su ce que j'ignorais alors, je me serais probablement décidé à me taire. Et c'est un peu la faute de Mgr d'Hulst comme de M. l'abbé de Broglie si je n'ai point osé me dégager *in extremis* d'une promesse téméraire, et si, au lieu d'un silence qui eût été d'or, je vous apporte une parole qui ne sera pas même d'argent.

Je vais donc, à ma manière et sous ma seule responsabilité, traiter la grande question du libre arbitre, par où j'entendrai, comme tout le monde, le pouvoir de choisir entre deux ou plusieurs partis à suivre, entre prendre ou ne pas prendre une résolution, entre prendre une résolution ou une résolution différente.

Tout d'abord je circonscris pratiquement la question. Ce que je me propose très principalement d'établir, c'est que l'homme possède ce pouvoir dans le domaine des actes susceptibles d'une qualification morale, qu'il est libre dans

l'accomplissement ou la violation du devoir. Cela ne veut pas dire que l'homme n'est libre que dans ce domaine, mais que là surtout est la raison d'être vraie et profonde de son libre arbitre, et que ce pouvoir lui est donné essentiellement pour tendre à sa fin par des actes dont il ait la responsabilité et le mérite.

Et voici l'ordre que je me propose de suivre.

Je commencerai par rechercher si, et dans quelles limites, nous sommes doués de libre arbitre. C'est la question de fait.

Je rechercherai en second lieu l'explication du fait, le comment de sa possibilité et de sa réalité. Ce sera ce que l'on pourrait appeler la philosophie du libre arbitre.

En troisième lieu je répondrai aux objections qui contestent la réalité ou la possibilité du libre arbitre. Ce sera la défense du libre arbitre.

C'est là, me semble-t-il, l'ordre véritable et nécessaire partout où sont traitées philosophiquement des questions de fait : commencer par établir la réalité du fait, — puis pénétrer, autant qu'on le peut, la nature intime et la raison du fait expérimentalement constaté, — enfin, à la lumière de ces explications, le défendre contre les négations dont il est ou peut être l'objet.

Il n'y a qu'un cas concevable qui justifie et commande l'interversion de cet ordre. C'est celui où le fait, bien que réel, se cache à des profondeurs qui n'en permettent pas la constatation directe. Il faut alors chercher sa preuve dans sa raison d'être, démontrer qu'il est en démontrant qu'il doit être et en expliquant pourquoi il doit être. C'est de cette manière que saint Thomas d'Aquin établit l'existence et l'exercice de l'*intellect agent*, les déduisant de sa théorie de l'universel et prouvant que l'intervention de ce pouvoir spécial est nécessaire pour rendre pensable en acte cet universel qui, dans les choses, ne l'est qu'en puissance, masqué qu'il y est par les conditions individuantes. Et encore dans ces cas n'y a-t-il point proprement interversion d'ordre, mais suppression forcée de la recherche expérimentale.

Le fait du libre arbitre est absolument à l'autre pôle. Je veux dire que, s'il est réel, il ne peut l'être qu'à condition d'être introspectivement aperçu. Pour que j'exerce un pouvoir de choisir, il faut qu'une parole intérieure m'ait dit : choisis. Pour que, à l'entrée d'une bifurcation, je m'engage librement dans l'une des deux voies, il faut qu'au moment où j'y pose le pied, je sache que l'autre m'était ouverte.

La constatation du fait suffit à la vie morale et à la responsabilité. Elle ne suffit pas à la science, dont l'office est de *scire per causas*. C'est pourquoi à la recherche expérimentale doit succéder l'explication philosophique, nécessaire pour donner à l'esprit une satisfaction légitime en rendant le fait intelligible, nécessaire aussi pour préparer la réponse aux objections, la vérité étant d'autant mieux défendable qu'elle est mieux entendue.

Ire PARTIE

LA PREUVE DU LIBRE ARBITRE

I

Nous avons donc à rechercher dans la vie psychologique les actes où le fait du libre arbitre se manifeste à la conscience.

Nous ne les trouverons ni dans les sensations affectives ou dans les émotions qu'on nomme sentiments, ni dans les impulsions passionnées, ni dans les sensations perceptives, ni dans les pensées elles-mêmes prises précisément comme telles. Dans tous ces groupes de phénomènes, la loi du déterminisme règne. Mes jouissances ou mes souffrances physiques ou morales sont déterminées par l'action d'une cause physique sur mes organes, ou d'une cause morale sur mon esprit ou mon cœur. Mes impulsions passionnées le sont par la vertu attractive ou répulsive d'un objet. Mes sensations perceptives le sont par le sensible. Mes pensées le sont par l'intelligible. Restent les actes volontaires. C'est donc là que le libre arbitre se trouve, s'il se trouve quelque part.

Qu'est-ce donc qu'un acte volontaire ? Toute psychologie scientifique à part, personne n'hésite à le distinguer de ce qui n'est pas lui.

On saisit de force ma main, et on lui fait signer un acte qui me déshonore. — Je n'ai pas voulu.

En gravissant une montagne, je fais rouler une pierre qui s'en va tuer quelqu'un dans la vallée. — Je n'ai pas voulu.

On me propose une affaire. J'écoute, je pèse les bonnes et les mauvaises chances, j'hésite, je reste indécis. — Je n'ai pas voulu.

On m'exhorte à remplir un devoir. Je suis touché ; je reconnais que l'on a raison ; je me dis « que je ferai cela quelque jour » ; et je m'en tiens là. — Je n'ai pas voulu.

Mais dans le calme de la réflexion, je délibère sur un parti à prendre ; je me décide, j'agis. — J'ai voulu.

Par une inspiration soudaine je m'expose, pour sauver un de mes semblables, à un péril où je sais que je risque ma vie. — J'ai voulu.

Dans l'entraînement d'une passion, je réagis ; je fais ce dont elle me détourne ; je m'abstiens de ce à quoi elle me porte. — J'ai voulu.

Ou bien, au contraire, je cède à la passion ; sachant ce qui est moralement bien, je fais ce qui est moralement mal. — J'ai voulu.

Ces faits d'expérience quotidienne, dont les premiers repoussent et dont les seconds appellent l'emploi du mot *vouloir*, nous donnent immédiatement une notion suffisante de la volonté et nous permettent de dégager les éléments

essentiels de l'acte volontaire depuis son point de départ jusqu'à son achèvement.

La volonté est le pouvoir de se proposer un but déterminé d'action et de diriger vers cette fin les actes nécessaires pour l'atteindre.

L'acte volontaire a pour antécédent nécessaire la conception d'un acte qui se présente comme pouvant être fait ou tenté, et comme conduisant ou pouvant conduire à une certaine fin, c'est-à-dire à un certain bien.

Cette conception, dans la vie présente, est habituellement à deux faces au moins: *à deux faces*, car l'acte, en même temps qu'il se présente comme pouvant être fait, se présente aussi comme pouvant ne pas être fait, et en même temps que son accomplissement apparaît comme conduisant à un certain bien, son non accomplissement apparaît comme conduisant à un autre bien; — à deux faces *au moins*; elle peut en avoir beaucoup plus: elle en a autant qu'il s'offre de partis à prendre.

Manifestement, il n'y a d'acte volontaire qu'à condition de cette vue d'une chose à faire et d'une fin à atteindre. C'est par elle que l'activité intelligente qui est la volonté se distingue non seulement de l'activité mécanique qui n'est point du ressort de la psychologie, mais de l'activité passionnée qui a pour antécédent une émotion et non une connaissance.

De là la délibération intellectuelle, c'est-à-dire la comparaison que fait l'esprit entre les motifs d'agir ou de ne pas agir, d'agir dans telle direction ou dans telle autre. Dès qu'il y a plusieurs partis à prendre, il est clair que nous ne pouvons vouloir une chose à l'exclusion d'une autre qu'à condition de nous être donné à nous-mêmes les raisons de notre préférence. Cette comparaison peut exiger un examen prolongé; elle peut, au contraire, arriver à une issue avec une rapidité presque instantanée; le temps ne fait rien à l'affaire.

Mais elle n'est pas tout; la délibération n'est pas purement intellectuelle. A côté des *motifs* proprement dits, c'est-à-dire des raisons qui m'éclairent, il y a les *mobiles*, comme on a coutume de les appeler, c'est-à-dire les impulsions passionnées qui me sollicitent; tous les uns et tous les autres, soit en accord, soit en conflit, sont présents à ma conscience dans la délibération.

Puis vient la résolution. — C'est ici le point central, l'acte précis et spécifique de la volonté. Ce qui précède est une condition; ce qui suit est une conséquence; et le tout est lié ensemble de façon à former une unité. Mais nous avons très distinctement conscience que, la condition étant remplie, l'acte spécifique de la volonté n'est point accompli tant que la résolution n'est pas prise. Et nous ne voyons pas moins clairement que, la résolution prise, l'acte volontaire est posé, quand même quelque obstacle empêcherait la conséquence de se produire.

Analyser cet acte pris précisément en lui-même est impossible, parce que ce *fiat* est simple et, par conséquent, indécomposable. Le définir ne l'est pas moins, parce qu'il est absolument *sui generis*. Mais l'idée que nous en avons

n'en est pas moins claire; il suffit de consulter sa conscience pour ne le confondre ni avec quelqu'un des phénomènes qui l'escortent, ni avec les faits d'activité spontanée qui en diffèrent par tous leurs caractères.

Ce qui le suit, et que j'ai appelé sa conséquence, est l'exécution. Mais il y a ici une importante distinction à faire.

Il y a des cas où l'exécution est déjà tout entière dans la résolution elle-même et ne s'en distingue que par abstraction logique. Ces cas sont ceux où il s'agit d'actes purement intérieurs, dans lesquels il n'y a d'action à exercer de la part de la volonté ni sur le corps ni sur les autres facultés de l'âme. Par exemple, la résolution de pardonner à un offenseur est par elle-même le pardon, — j'entends le pardon pris en lui-même indépendamment de sa manifestation extérieure.

Dans tous les autres cas, l'exécution est distincte de la résolution; et ce que nous appelons exécution doit plus proprement s'appeler effort, c'est-à-dire déploiement d'une force pour accomplir la résolution et atteindre le but proposé. Le *fiat* qui est l'acte propre et l'effet de la volonté est en même temps une cause qui produit un effet; l'effet est cet effort ou déploiement de force. Et cette application de la volonté à l'accomplissement de la résolution prise est rendue possible par le pouvoir que la volonté possède soit sur une partie de l'organisme humain, soit sur les autres facultés de l'âme.

C'est par l'effort, et non par le résultat effectif, que l'on peut juger de la sincérité, de la réalité et de la fermeté de notre résolution. Il ne dépend pas de nous de réussir, car le succès résulte de la supériorité de la force déployée sur la résistance à vaincre, résistance qui peut, au contraire, lui être supérieure. Mais il dépend de nous de faire effort. C'est pourquoi, si nul effort ne suit ma résolution lorsqu'il s'agit de choses à exécuter immédiatement, il y a lieu de croire que celle-ci n'était qu'une illusion et que je n'avais pas voulu tout de bon. S'agit-il de choses à exécuter à une échéance donnée, ou lorsque telles circonstances déterminées se rencontreront? Si, à l'échéance ou dans les circonstances prévues, aucun effort ne se produit, c'est signe ou que je n'avais pas voulu, ou que j'ai cessé de vouloir, ou que j'ai voulu sous prévision de certaines facilités, ou de certains secours qui, le moment venu, ne se rencontrent pas, ou que j'ai voulu sans calculer certains obstacles qui se présentent ensuite et contre lesquels je n'étais pas résolu à lutter.

Tel est donc le domaine où se rencontrera le libre arbitre s'il se rencontre quelque part. Il ne peut y avoir de libre que ce qui est voulu.

Mais, avant d'aller plus loin, constatons, comme un double résultat de notre analyse, que le champ de la volonté est enfermé dans une double limite qui, si la volonté est libre, sera par conséquent aussi la limite du libre arbitre.

Il y a, en effet, ce que nous ne pouvons pas ne pas vouloir. Et il y a ce que nous ne pouvons pas vouloir.

Ce que nous ne pouvons pas ne pas vouloir, ce que nous voulons nécessairement, non librement, c'est le bien en général, ou pour parler plus exactement, *un bien*.

En effet, vouloir, c'est se proposer un but, une fin. Or, une chose ne peut se présenter comme fin à atteindre par l'action qu'à condition de se présenter *sub ratione boni*, comme devant nous assurer, au moins partiellement, la possession d'un certain bien. Il y a donc en nous une tendance générale au bien (et j'ajoute au bonheur) qui se retrouve dans chaque cas particulier, qui s'impose à la volonté comme une loi, qui fait partie de son essence, qui constitue sa direction naturelle bien loin de s'opposer à elle comme une tentation ou un obstacle. C'est ce qu'expriment les mots profonds de l'Ecole : *Voluntas est appetitus intellectualis.* Et c'est ce que confirme universellement l'expérience intérieure. Il ne nous est pas possible d'agir autrement qu'en vue d'un bien, d'agir en nous proposant pour fin le mal et le malheur absolus. Et si nous passons la revue de nos actions volontaires, en toutes nous reconnaîtrons la présence de cette tendance au bien et au bonheur, tendance volontaire puisque c'est de mon gré et avec connaissance que je lui obéis, tendance nécessaire cependant et qui n'est pas mon choix libre, mais une loi de ma nature, puisqu'il m'est impossible de ne pas lui obéir.

Ce que nous ne pouvons pas vouloir, c'est l'irréalisable connu comme tel ou cru tel, par où j'entends ce que nous savons ou croyons ne pouvoir réaliser par notre force personnelle aidée des secours qu'elle peut avoir à sa disposition. L'impossibilité certaine ou jugée telle n'arrête pas le désir, qui n'est qu'un élan de l'âme et peut se traduire par un souhait, ou par une prière, ou par un regret de ne pouvoir atteindre son objet. Elle arrête net le vouloir parce que le vouloir a pour conséquence l'effort, dont la condition nécessaire est que nous pensions qu'il aboutira, ou du moins que nous ne soyons pas absolument certains qu'il ne peut aboutir. Faire effort pour réaliser ce que l'on sait irréalisable, serait chose tellement absurde et contradictoire, que nous ne pouvons pas même l'essayer. L'aliéné lui-même ne le fait pas et ne le peut pas ; la folie de l'homme qui prétend monter dans la lune ne consiste pas à tenter l'impossible le sachant tel, mais à croire possible ce qui ne l'est pas en réalité.

II

Telles sont les limites dans lesquelles se meut la volonté, donc dans lesquelles seulement nous pouvons rencontrer le libre arbitre. Dans ces limites, suis-je libre ? Et, puisqu'il a été établi que je ne puis être libre qu'à condition d'avoir conscience de l'être, ai-je conscience d'être libre ?

Je réponds très résolument : J'ai conscience d'être libre. Oui, j'ai conscience de produire par un choix libre ces actes internes qui s'appellent des résolutions et qui se traduisent en effort pour exécuter ce qui a été résolu. J'ai conscience, au moment où je prends une résolution, que je pouvais ne pas la prendre ou en prendre une autre différente ou opposée. Pendant tout le temps qu'elle persiste, j'ai conscience que je puis la modifier diversement, la suspendre ou la faire définitivement cesser.

On ne peut pas me dire que je n'ai pas cette conscience, pas plus que l'on ne peut me soutenir que je n'ai pas conscience de souffrir quand je sens bien que je souffre. Mais on peut me dire et l'on me dit que cette conscience me trompe et n'est qu'une illusion. Soit. Mais il faut que l'on sache où va cette récusation du témoignage intérieur. Elle va au plus absolu scepticisme, à me dire que je ne puis pas même être certain du fait de ma pensée et du fait de mon existence. Car je ne suis pas plus certain de ces deux faits que je ne le suis du fait de mon libre choix. Et même il est rigoureusement vrai que les actes intérieurs, dont j'ai conscience comme libres se détachent de tous les autres par une conscience plus distincte, plus réfléchie et plus vive. Car c'est dans ceux-là que je me possède et me dirige moi-même ; et si je dis *moi* à propos de tous les faits intérieurs parce que j'en suis *le sujet*, je le dis de mes actes libres avec un accent privilégié parce que j'en suis *la cause*. C'est donc lorsqu'il s'agit d'eux que le témoignage de la conscience atteint son maximum de force et d'éclat ; si on le rejette ici, à meilleur droit le rejettera-t-on ailleurs.

On a cependant cherché des raisons de récuser ce témoignage de la conscience, si net, si ferme, si universel[1]. Et l'on en a trouvé plusieurs.

On a soutenu que la conscience ne dit pas ce que nous lui faisons dire et que sa prétendue intuition directe du libre arbitre n'est qu'une induction fondée sur l'ignorance des causes cachées de nos actes.

D'autres enseignent que la conscience de la liberté est impossible même chez l'être libre, parce que la conscience, étant purement expérimentale, n'atteint que le phénomène actuel et non pas le phénomène futur ou possible, ni la puissance indépendamment du phénomène.

D'autres, sans nier qu'une conscience du libre arbitre soit métaphysiquement possible, mettent à cette possibilité des conditions si visiblement chimériques, que cela revient à la nier pratiquement.

D'autres enfin s'appuient sur les expériences de l'hypnotisme pour soutenir que l'on peut tout à la fois se sentir libre et ne l'être pas. Nous devons répondre sur le champ aux uns et aux autres ; nous le pouvons sans modifier notre plan qui renvoie au dernier chapitre de notre étude l'examen des objections contre le libre arbitre. Il s'agit en ce moment non du libre arbitre lui-même, mais de la valeur d'une de ses preuves. Notre exposé de cette preuve elle-

1. Le témoignage de ma conscience est, en effet, celui de toute conscience humaine ; il n'y a pas un individu normalement développé qui n'ait de son libre arbitre la même conscience que moi du mien. L'expérience du présent et l'histoire du passé nous montrent sans doute des philosophies fatalistes acceptées par des individus, et des religions fatalistes acceptées par des nations tout entières. Ce sont là des croyances spéculatives dont les origines ne sont pas difficiles à découvrir. Mais leur domination met en une lumière d'autant plus vive la conscience pratique que tous les hommes, même au sein de ces religions et de ces philosophies, gardent de leur libre arbitre et qu'ils manifestent par des actes sans nombre de leur vie individuelle et de leur vie sociale. Le sentiment intime de leur liberté résiste chez eux à des doctrines qui le contredisent et qui devraient le détruire, donnant ainsi la preuve de sa vitalité indestructible.

même resterait incomplet et chancelant si nous n'en maintenions la légitimité contre les difficultés qu'on lui oppose.

1. La première difficulté a été proposée par Spinoza qui est fataliste. Et Leibniz, qui ne veut point l'être, l'a reprise non pour combattre la liberté, mais pour combattre Descartes qui, comme nous, invoque en sa faveur le témoignage de la conscience ou, selon son langage, le *sentiment vif interne*.

Spinoza. — « Les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont « conscience de leurs actions et ne l'ont pas des causes qui les déterminent. « Les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que ses appétits, lesquels « varient suivant les dispositions variables du corps, dispositions dont nous « n'avons pas conscience [1].

Réponse. — Nous savons très bien que nous n'avons pas conscience des dispositions internes de notre corps et que de ces dispositions résultent des appétits physiques et, jusqu'à un certain point, des inclinations morales. Il suit de là que l'appétit, ainsi entendu, est fatal, ce qui, d'ailleurs, est directement attesté par la conscience. Mais cela prouve-t-il que « nos décisions ne sont rien autre chose que nos appétits? » Nullement. Cela prouve-t-il que « nous n'avons pas conscience des causes de nos actions ? » Pas davantage. Ces deux assertions sur lesquelles est fondée l'objection de Spinoza ne sont donc que deux thèses qui demeurent à l'état d'hypothèses tant qu'elles n'ont pas été vérifiées par leur confrontation avec l'expérience.

Vérifions la première : « Nos décisions ne sont que nos appétits. » Je consulte ma conscience et celle de mes semblables. J'y lis exactement le contraire. J'y vois que nos résolutions les plus résolues, nos décisions les plus décidées sont celles où nous réagissons contre l'appétit et où nous triomphons d'une passion au nom d'un devoir. La première assertion de Spinoza est donc démentie par le fait expérimental.

Vérifions la seconde : « Nous n'avons pas conscience des causes de nos actions. » Cela est vrai si l'on entend par actions nos appétits. Mais nos appétits ne sont pas nos actes; ils ne sont que des sollicitations à agir. Nos actes, ceux dont il est question quand on dispute sur le libre arbitre, ce sont nos résolutions. De nouveau je consulte ma conscience, et je lui demande si j'ignore la cause de mes résolutions. Elle me répond très distinctement que je la connais, que je sais *qui* elle est, à savoir la volonté ou le moi volontaire, et *quelle* elle est, à savoir libre. La seconde thèse de Spinoza est donc démentie comme la première, et toute son argumentation est en contradiction audacieuse avec le témoignage intérieur.

1. *Ethique*, partie III : des Passions, prop. 2e, scholie. Spinoza ajoute avec un dédain transcendant : « Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se « taire, en un mot agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux « ouverts. »

Que si l'on entend, — fort improprement, — par cause de nos actions leurs motifs ou leurs mobiles, c'est-à-dire d'une part les considérations et calculs de l'intelligence qui nous montre des raisons pour faire ceci ou cela, d'autre part les sollicitations de la passion, il est non seulement faux, mais contradictoire que nous n'en ayons pas conscience. Car un motif c'est une pensée, c'est-à-dire un phénomène de conscience. Et un mobile c'est un désir, c'est-à-dire encore un phénomène de conscience.

Leibniz. — « La raison que M. Descartes a alléguée pour prouver l'indé-« pendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne n'a « point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépen-« dance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes souvent imper-« ceptibles dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée « prenait plaisir à se tourner vers le nord ; car elle croirait tourner indé-« pendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements « insensibles de la matière magnétique. » Ailleurs il exprime la même pensée sous une forme plus sensible encore et plus familière en imaginant une girouette qui ne se saurait pas soumise à l'impulsion du vent, et qui, en chaque rencontre, éprouverait le désir d'être tournée du côté où cette impulsion va la diriger. Elle aussi, selon Leibniz, pourrait alléguer en faveur de sa liberté imaginaire *le sentiment vif interne de M. Descartes*.

Réponse. — Nous reconnaissons sans difficulté l'existence de ces causes imperceptibles, de ces sentiments confus dont parle ici Leibniz, sous cette réserve toutefois que le mot imperceptible ne sera pas pris *stricto sensu*. Il n'y a pas de pensée ou de sentiment absolument imperceptible, par conséquent absolument inaperçu et inconscient ; car, redisons-le, la pensée et le sentiment étant des phénomènes de conscience, il est contradictoire qu'ils soient sans conscience. Il s'agit donc ici de faits non de conscience nulle, mais de conscience obscure, et c'est avec raison que Leibniz en signale l'influence. Une pesanteur de tête, l'impression vague d'un rêve oublié, l'état de l'atmosphère, un de ces mille riens qui glissent à la surface de l'âme et semblent n'y pas laisser de trace, c'en est assez pour modifier d'une manière profonde nos sentiments et notre humeur, et pour exercer sur la volonté des sollicitations presque latentes, mais non pas moins obstinées. Il est donc vrai que nous n'avons pas une conscience réfléchie de toutes ces influences. Mais qu'importe à la question présente que ces influences soient à l'état confus ou à l'état distinct ? Pas plus dans un cas que dans l'autre nous ne contestons leur caractère fatal ; je les subis, je ne les fais pas, soit que je les démêle avec une parfaite précision, soit que je ne m'en rende que vaguement compte. Mais cela ne fait nul obstacle à ce que la résolution elle-même, postérieure à ces influences, s'opère par un choix libre. Comment donc savoir si elle s'opère ainsi ou autrement ? On ne le peut qu'en consultant la conscience, seul témoin directement informé de ce qui se passe. Nous voici donc

renvoyés à son témoignage récusé à tort par Leibniz. Elle nous déclare avec une netteté parfaite que cette résolution a pour cause non les influences plus ou moins avouées, plus ou moins latentes qui sollicitent la volonté, mais le choix libre de la volonté, laquelle peut à son gré former, suspendre, modifier, abandonner chacune de ses résolutions. Elle l'a vu, dis-je, vu, de ses propres yeux vu, ce qu'on appelle vu. Elle l'a vu non de ce regard trouble qu'elle porte sur les faits passionnés, mais de ce regard clair et ferme qui est le caractère des actes où je me possède et me gouverne, où le moi, se sentant cause et force, est vraiment *dominus sui actus*. Si l'on récuse dans de telles conditions le témoignage de la conscience, dans quelles conditions l'acceptera-t-on ?

Tel est le fait. C'est à sa lumière qu'il faut juger l'hypothèse de Leibniz et demander compte à sa girouette des phénomènes qui se passent en elle. Que lui apprend donc son sentiment vif interne ? Qu'elle prend des résolutions ? Nullement, car elle n'en prend pas. Il lui apprend qu'elle désire, qu'elle ressent une inclination, phénomène manifestement involontaire et fatal. Si elle en conclut qu'elle est libre, manifestement aussi elle déraisonne. Que si elle a conscience de prendre une résolution, elle en prend une en effet, et elle est libre, par quelque force d'ailleurs que la résolution soit exécutée. Ou bien il faut dire que sa conscience a menti ; et c'est, comme nous l'avons établi, le plus parfait scepticisme.

II. La seconde difficulté, déjà touchée par ces mots de Leibniz : « Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, » a été formulée avec précision par Stuart Mill dans le passage suivant de sa *philosophie de Hamilton* : « Avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant « d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Mais la conscience me dit ce « que je fais ou ce que je sens ; ce que je suis capable de faire ne tombe pas « sous son regard. La conscience n'est pas prophétique ; nous avons cons- « cience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne « savons jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir « faite ou avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable. »

En somme, l'objection revient à ce syllogisme : Une puissance ne peut pas être un objet d'expérience (ou de conscience). Or le libre arbitre est une puissance. Donc le libre arbitre ne peut être un objet d'expérience (ou de conscience).

Je réponds *distinguendo majorem*. Une puissance nue, une puissance *en puissance*, en inaction et en sommeil, ne peut sans doute être un objet d'expérience. Mais une puissance en action et, si je puis dire, en éveil le peut, et il faut renoncer à cette thèse écossaise que ma conscience n'atteint que mes phénomènes et que, pour *me* les attribuer comme à leur sujet ou à leur cause, j'ai besoin de faire intervenir les principes de substance et de causalité. Dans chaque phénomène intérieur, quel qu'il soit, j'atteins du même

coup avec le phénomène le moi sujet, dans chaque phénomène intérieur d'activité, le moi sujet et cause. C'est là, pour le dire en passant, un privilège de l'introspection et de la psychologie ; et cela ruine le phénoménisme de Hume et de M. Taine.

Or la volonté, avant la résolution prise et le choix fait, n'est pas à l'état de *puissance en puissance*, en inaction et en sommeil. Elle est éveillée et en action, car elle est en préparation active de l'acte final ; elle est à l'état de *tension* en présence de chacun des motifs ou mobiles qui prétendent la déterminer et dans cette préparation et cette tension elle prend expérimentalement de son libre arbitre la conscience qu'il lui faut avoir pour que cet acte final soit libre.

En effet, lorsque avant le choix nous nous tournons vers un des partis à prendre, nous sentons que nous ne sommes pas déterminés à le prendre. Il exerce sur nous une force d'attraction, nous exerçons sur lui une force de résistance, et dans ce conflit nous prenons expérimentalement conscience de la supériorité de notre force sur la sienne, en d'autres termes de notre indépendance relativement à lui. Les autres partis se présentent tour à tour ; la même expérience se renouvelle à l'égard de chacun, et nous prenons ainsi conscience de notre indépendance vis-à-vis de tous. Cette conscience totale, qui est la somme de ces consciences partielles, est proprement la conscience du libre arbitre.

III. M. Fouillée a longuement développé contre la possibilité d'une conscience du libre arbitre, une objection en deux parties qui se rattache à celles que nous venons de discuter et qui consiste à mettre cette possibilité à des conditions impossibles, d'où il suit que cette possibilité n'existe pas, ces conditions ne pouvant être données. Par scrupule et afin qu'on ne puisse nous accuser d'atténuer la difficulté pour en avoir plus facilement raison, nous reproduisons tout entier le texte de M. Fouillée, sauf un exemple emprunté aux sciences de la nature et destiné à éclaircir sa pensée, assez claire par elle-même pour n'avoir pas besoin de ce secours.

« La liberté a deux conditions qui entrent dans sa définition même : sous son aspect négatif elle est l'indépendance par rapport à toute autre cause, et même par rapport à l'univers tout entier, car il faut que l'acte libre, en tant que libre, ne soit l'effet d'aucune des causes extérieures dont l'ensemble forme l'univers ; sous son aspect positif, elle est spontanéité absolue, activité se donnant à elle-même sa direction et sa loi. Maintenant, la conscience peut-elle saisir sur le fait ces deux conditions, comme le croient les spiritualistes ? C'est ce que nous avons à examiner.

« En premier lieu, puis-je avoir conscience de mon indépendance par rapport à toute cause étrangère ? Pour cela il faudrait que je connusse toutes les causes qui agissent sur moi, milieu physique et social, tempérament, hérédité, habitudes, humeur du moment, etc. ; que j'eusse mesuré l'action de

toutes ces causes, et que je pusse montrer un *reste* inexplicable par elles, conséquemment attribuable à moi seul. Or comment aurais-je conscience de toutes les causes extérieures et de leur action? C'est ici non une conscience proprement dite, mais une connaissance ou science qu'il faudrait avoir, et même une science universelle épuisant son objet ou, comme disent les Anglais, *exhaustive*. En d'autres termes, il faudrait avoir résolu ce problème : Étant donnés tous les mouvements et toutes les forces de l'univers, en calculer l'action et montrer que mon acte — par exemple un parjure ou un témoignage véridique — ne peut résulter de cette action. Ce n'est rien moins que la science absolue qui pourrait résoudre un tel problème. Cette science l'école spiritualiste ne peut me l'attribuer ; elle se contente modestement de *la conscience que la volonté a d'elle-même*. Fort bien ; mais si je regarde seulement dans ma conscience, mes affirmations ne sont plus valables que dans la sphère et dans les limites de cette conscience ; je ne puis donc plus dire que ceci : *Je n'ai pas conscience de causes étrangères produisant mon action.* L'école spiritualiste, elle, traduit cette proposition par la suivante, qu'un abîme sépare pourtant de la première : *J'ai conscience qu'il n'existe pas de causes étrangères produisant mon action.* La confusion est évidente : ce qui n'existe pas en moi, c'est la conscience des causes étrangères ; mais de ce que cette conscience n'existe pas, il n'en résulte nullement que les causes mêmes n'existent pas... Vous n'avez pas le droit de passer subitement du subjectif à l'objectif, de l'absence de toute *connaissance* des causes étrangères à la négation de toute *existence* des causes étrangères ; en un mot, vous ne pouvez pas prouver par l'expérience la non existence d'une certaine cause, puisque l'expérience ne nous apprend rien, sinon que vous ne la percevez pas : ce serait mesurer l'étendue de l'espace à l'étendue de votre champ visuel. Cette illusion d'optique paraît être celle de l'école spiritualiste. Nous pouvons donc, contrairement à ses assertions, conclure que la *conscience de l'indépendance* supposerait celle d'un vide absolu, d'un isolement absolu de notre volonté au point précis où elle est libre. Or cette conscience du vide est impossible parce que l'on ne peut jamais être sûr d'avoir épuisé tout l'être et toutes les formes de l'être pour pouvoir dire : Ma volonté est ici soustraite à toute relation avec les autres choses, à tout milieu déterminant, à tout lien secret qui établirait la communication entre elle et la grande machine du monde ; je suis donc seul ici en face de moi, je suis mon maître, je suis à moi-même mon univers séparé de tous les autres mondes et soustrait à leur influence. Cette prétendue *conscience de l'indépendance* ne serait réellement, si on peut employer ce terme, que l'inconscience de la dépendance. »

La réponse peut heureusement, contre l'ordinaire, être beaucoup plus courte que l'objection.

De l'aveu de tous et, je pense, de M. Fouillée lui-même, les antécédents immédiats de la volonté sont des motifs ou des mobiles ; entre les doctrines qui affirment sa liberté et celles qui la nient la différence est que, selon les

premières, la volonté se détermine à la suite de ces antécédents, tandis que, selon les secondes, elle est déterminée par ces antécédents comme par des causes. Pour que je sache si ma volonté est indépendante ou dépendante, si elle se détermine ou est déterminée, il est sans doute nécessaire que je connaisse ces causes qui, dit-on, la déterminent, c'est-à-dire les motifs et les mobiles ; mais il est parfaitement indifférent que ces causes soient elles-mêmes les effets de tels ou tels mouvements, de telles ou telles forces de l'univers, ou de la totalité de ces forces; il est parfaitement inutile que je connaisse les causes de ces causes et que j'aie « la science *exhaustive* de toutes les forces et de tous les mouvements de l'univers ». Or ces causes au sujet desquels on dispute si elles déterminent ou ne déterminent pas la volonté sont des états de conscience. Je les connais donc puisque j'en ai conscience, et je ne puis pas ne pas les connaître. Et, les connaissant, je sais tout ce que j'ai besoin de savoir pour avoir conscience de mon indépendance ou de ma dépendance.

2° M. Fouillée continue : « Examinons maintenant la liberté sous son aspect positif. A ce point de vue, elle peut se définir la spontanéité absolue. La volonté *doit produire sa propre action par une sorte de création ex nihilo. en ce sens du moins que cette action n'est pas déjà contenue dans un état antérieur... Elle est, suivant l'expression de Kant, la puissance de commencer un mouvement* (P. Janet, *Morale*, p. 470). La conscience de cette spontanéité créatrice est-elle possible ? Pour qu'elle le soit, il faut que je puisse apercevoir le fond même de mon être indépendant de tous les autres êtres et renfermant en soi une double série de changements. La *conscience* de la liberté serait donc, chose à laquelle on ne songe pas, la connaissance absolue de ce qu'il y a d'absolu en nous. Par exemple, pour savoir que c'est moi qui suis bien l'auteur libre de ma résolution, il faut que je sois pour moi-même transparent jusque dans mes plus intimes profondeurs, et que je voie ma résolution sortir de mon fond propre comme un flot sortirait d'une source vive qui se sentirait créatrice de ses propres eaux. S'il restait quelque obscurité dans les arrière-fonds de mon être, je pourrais toujours me demander si l'action que je crois libre n'est pas l'effet nécessaire d'une certaine nature cachée et inconsciente que je ne me serais pas donnée à moi-même, le résultat visible d'actions et de réactions invisibles, sorte de chimie dont les opérations profondes échapperaient à la lumière superficielle de la pensée. De plus cette connaissance absolue de moi-même devrait être *a priori*, — point que l'on oublie encore, — car il faudrait que je visse d'avance les effets dans leur cause. Enfin, il faudrait que moi-même je fusse ma propre cause, mon propre créateur, non pas seulement l'auteur de mes actes, mais encore l'auteur de mon existence. C'est ce que les spiritualistes ont universellement méconnu. Ils distinguent entre la création complète de soi-même, qui est l'existence absolue, et la création de ses actes que l'on nomme liberté ; ils supposent donc que nous avons reçu l'être nécessairement, mais que nous donnons

librement l'être à nos volitions. Selon nous, si l'on examinait la chose avec plus d'attention, on reconnaîtrait qu'elle est contradictoire. S'il y a en moi une nature toute faite que j'ai reçue, une existence dont je ne suis pas la cause, il y a par cela même en moi un fond déterminé, nécessité, impénétrable à ma conscience parce qu'il n'est pas le résultat de mon action consciente. Dès lors, je pourrai toujours me demander si l'action qui paraît venir de ma conscience ne vient pas de ce fond inconscient, si je ne suis pas en réalité, comme dit Platon, *esclave de mon essence*, c'est-à-dire de la nature propre et de l'existence que j'ai reçues de mon créateur. Par conséquent, pour être *certain* d'être libre, il faudrait que je fusse entièrement l'auteur de moi-même, de mon être comme de mes manières d'être, et que j'en eusse l'entière conscience. En d'autres termes, il faudrait que j'eusse l'existence absolue comme la conscience absolue, il faudrait que je fusse Dieu. » (*Critique des systèmes de morale contemporaine*, L. VI, ch. I, p. 284-289.)

Ceci va beaucoup plus loin que l'objection précédente qui prétendait seulement établir que *la conscience de la liberté* est impossible. Ici l'auteur prétend démontrer cela d'abord et, de plus, que *l'existence de la liberté* est impossible chez tout être qui n'est pas Dieu. Nous réserverions, pour l'examiner ailleurs, cette seconde partie de sa démonstration si elle était autre chose, — autant que je puis démêler sur ce point la pensée un peu obscure de M. Fouillée, — que cette simple assertion : « Il est contradictoire de supposer tout à la fois que nous avons reçu l'être nécessairement et que nous donnons librement l'être à nos volitions. » M. Fouillée ne montrant pas en quoi cela est contradictoire, il suffit de nier sa thèse, et il n'y a pas là d'objection.

Nous n'avons donc à discuter que la première partie. Mais en y regardant de près, nous voyons que la difficulté est déjà résolue et que la réponse donnée plus haut suffit. Quand M. Fouillée affirme que, pour me savoir auteur libre de ma résolution, il me faudrait « posséder la connaissance absolue de ce qu'il y a d'absolu en moi, être transparent pour moi-même jusque dans mes plus intimes profondeurs, être l'auteur de moi-même, être Dieu », et qu'il en donne pour raison que faute de ces conditions, je ne puis savoir si mon action n'est « le résultat visible d'actions invisibles », il ne fait que renouveler sa méprise au sujet des antécédents immédiats de ma résolution. Il oublie que ces antécédents sont nécessairement et exclusivement des états de conscience; que, fussent-ils eux-mêmes les effets de toutes les actions invisibles et de toutes les causes inconscientes que l'on voudra, ils ne peuvent exercer sur la volonté une influence quelconque qu'à condition d'être traduits « en termes de conscience », et que s'ils sont, comme le veulent les fatalistes, causes déterminantes de mes volitions, ils ne peuvent l'être *à titre d'actions invisibles*, mais *à titre d'actions aperçues par la conscience*.

Ainsi s'écroule cet échafaudage fantastique de conditions impossibles. Si

je suis libre, si j'ai le *dominium mei actus*, si cette liberté, ce *dominium*, cette indépendance se traduisent en chaque cas particulier par l'impuissance des mobiles et des motifs à m'asservir et à me déterminer, on ne voit pas pourquoi je ne pourrais les constater introspectivement en moi-même qu'à condition « d'être Dieu ».

IV. Enfin on prétend ruiner expérimentalement notre preuve en produisant des cas où l'homme, manifestement et de l'aveu de tous, n'est pas libre et où cependant il a conscience de l'être. « Nous pouvons donc, » conclut-on, « nous croire libre et ne pas l'être. Dès lors quel fond pouvons-nous faire « sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, ne sommes-nous « pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que « devient l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous « avons de notre liberté? »

Je lis ces lignes dans un livre qui a pour auteur M. le Dr Beaunis et pour titre « le somnambulisme provoqué ». Elles sont en tête du chapitre intitulé *de la spontanéité dans le somnambulisme*; et le chapitre a pour objet de justifier par des faits la thèse qu'elles énoncent.

Ces faits concernent très principalement les actes suggérés à l'hypnotisé pendant son sommeil et destinés à être accomplis par lui après le réveil, à une échéance fixe, séparée du moment de la suggestion par un intervalle quelconque. L'acte, sans nul doute, est exécuté fatalement; et cependant, nous dit-on, l'agent a conscience de l'exécuter librement.

Tel est le point à éclaircir.

Notons d'abord que M. le Dr Beaunis, ni personne que je sache, n'attribue à l'hypnotisé cette conscience illusoire du libre arbitre pour les actes qu'il accomplit pendant le sommeil hypnotique. Plus encore que le sommeil ordinaire, ce sommeil provoqué le place dans un état automatique qui exclut trop visiblement la possibilité d'une telle conscience. Car la conscience du libre arbitre, comme le libre arbitre lui-même, n'existe qu'à condition de la réflexion, c'est-à-dire d'une possession de soi où la conscience se rend compte d'elle même à elle-même, et où le moi sait non seulement ce qu'il fait, mais ce qu'il peut faire.

Mais on veut trouver cette conscience illusoire de la liberté dans l'agent qui exécute à l'état de veille les suggestions reçues à l'état de sommeil hypnotique.

Qu'est-ce donc que cet état de veille pendant lequel la suggestion s'exécute à point nommé? Est-ce l'état normal? Il s'en faut de beaucoup. « C'est un état tout particulier et spécial dans lequel l'innervation cérébrale est profondément modifiée. » Ainsi s'exprime M. le Dr Beaunis qui propose de le désigner, malgré la contradiction des termes, par les mots de *veille somnambulique*. Comme l'état hypnotique lui-même « dont il n'est pas séparé, bien au contraire, par des différences tranchées et radicales », — c'est encore

le langage de M. le docteur Beaunis, — c'est donc un état anormal, morbide, artificiellement automatique, exclusif comme lui d'une conscience qui puisse être admise à témoigner dans la question du libre arbitre.

Si donc l'agent à qui l'on pose, — après coup, ne l'oublions pas, et en le référant à sa mémoire, — la question de la liberté de son acte, si l'agent, dis-je, répond qu'il aurait pu agir autrement qu'il n'a fait, il ne traduit pas par sa réponse une attestation donnée par sa conscience au moment de l'action, car sa conscience était hors d'état de la lui donner ; il remplit, en y ajoutant du sien, une lacune de son souvenir. Rien n'est plus fréquent, dans la vie psychologique, que ces suppléments que nous ajoutons aux indications précises de notre mémoire, reliant ainsi leurs solutions de continuité à l'aide d'un processus mental presque inconscient qui nous fait supposer, puis affirmer que les choses ont dû se passer, se sont passées, cette fois comme les autres fois, de la façon normale et habituelle. Or, normalement, habituellement, l'agent, quand il fait une chose, sait qu'il pourrait ne pas la faire ; il a la conscience rapide et actuelle de l'indétermination que le choix libre vient rompre. Cette conscience il ne l'a pas eue dans le cas particulier ; il la supplée ; il se figure qu'il a dû l'avoir puisqu'il sait qu'il l'a toujours ; il affirme qu'il l'a eue.

Voilà comment s'expliquerait psychologiquement l'illusion de l'homme qui, après l'accomplissement éveillé de l'acte suggéré, croirait et dirait l'avoir librement exécuté : illusion de la mémoire ajoutant ce qu'elle suppose à ce qu'elle sait et confondant, en vertu d'une association et d'un accord très habituels, ce qu'elle sait avec ce qu'elle suppose. Et il reste vrai — bien que plusieurs psychologues contemporains l'oublient trop souvent — que les illusions qui ont leur cause dans l'état anormal ou morbide d'une faculté ou d'un organe ne peuvent jamais fournir une objection contre la valeur de cette faculté ou de cet organe à l'état sain et normal.

Les témoignages qu'on allègue ici sont donc absolument non recevables eussent-ils la signification et la concordance qu'on leur attribue. Et s'il est intéressant de les regarder de plus près, c'est en vue de satisfaire une légitime curiosité psychologique, non en vue de repousser une objection dès maintenant écartée.

Je lis donc avec une attention scrupuleuse le chapitre où le Dr Beaunis a consigné les pièces justificatives de sa thèse : *nous pouvons nous croire libres et ne pas l'être*. Il y a lieu de croire qu'il n'a pas choisi les moins probantes.

Les cas qu'il rapporte peuvent se diviser en trois groupes.

1° Ceux où l'hypnotisme a laissé au sujet une part de spontanéité et d'initiative, lui suggérant, par exemple, de penser à *quelque chose*, — non à *une chose déterminée*, — qui le fasse rire. Ces cas sont tout à fait étrangers à la thèse du Dr Beaunis et ne sont accompagnés d'aucune attestation du sujet relativement à la conscience ou à la non conscience du libre arbitre.

2° Ceux où le sujet résiste à une suggestion qui lui est désagréable et

finalement l'exécute ou ne l'exécute pas suivant qu'il a moins ou plus d'industrie pour s'y soustraire, et suivant que son assujettissement à l'hypnotiseur est plus ou moins complet. Ici encore les sujets ne sont point appelés à témoigner de leur état intérieur. Et rien ne donne à penser, même de très loin, que le sujet dont la résistance a été vaincue se soit cru libre au moment où il exécutait la suggestion.

3° Ceux où le sujet a été interrogé, après exécution de la suggestion, sur l'état intérieur où il se sentait au moment de l'exécuter. Ces cas, au nombre de deux, sont manifestement les seuls où M. le Dr Beaunis puisse chercher des documents à l'appui de sa thèse.

Et il se trouve qu'ils la contredisent directement et absolument.

Ces deux cas ne sont que la même expérience faite successivement sur deux sujets. A tous deux on suggère pendant le sommeil hypnotique de voler une cuillère d'argent quand ils seront éveillés. Tous deux exécutent la suggestion. Puis on les rendort tous deux afin d'être sûr de la sincérité de leur réponse. Puis on les interroge.

On demande au premier :

— Qu'avez-vous fait tout à l'heure ?

— J'ai volé une cuillère d'argent.

— Pourquoi ?

— Je ne sais pas.

— Savez-vous que c'est très mal ?

— JE NE POUVAIS PAS FAIRE AUTREMENT ; ce n'est pas ma faute ; J'ÉTAIS POUSSÉ.

On demande au second :

— Qu'avez-vous fait tout à l'heure ?

— J'ai volé une cuillère d'argent.

— Pourquoi ?

— JE NE POUVAIS FAIRE AUTREMENT.

Il ne me semble pas qu'il y ait rien à ajouter, sinon que M. le Dr Beaunis n'aurait pu choisir deux expériences plus probantes s'il s'était proposé d'établir la thèse directement contradictoire à celle qu'il soutient.

III

La preuve de la liberté par la conscience de la liberté sort donc intacte des difficultés qu'on lui oppose et demeure absolument décisive. Aucune autre ne la saurait suppléer. Elle se suffit, et nous suffit non pas sans doute quant à la lumière, mais quant à la certitude.

A sa suite, et comme complément, viennent d'autres faits sociaux et moraux qui la confirment en se rattachant à elle, et sur lesquels il est bon de jeter un regard, d'abord à cause de leur valeur propre, ensuite et surtout pour nous

donner le très instructif spectacle de l'interprétation qu'ils reçoivent dans les doctrines déterministes.

Les faits sociaux sont tous les grands actes de la vie humaine que la foi universelle au libre arbitre a marqués de son empreinte, toutes les législations, tous les contrats, toutes les promesses, toutes les relations entre les hommes. Éclairer, châtier, récompenser, engager la liberté, traiter avec elle sous une forme ou sous une autre, c'est à quoi se ramène toute la vie sociale.

Les faits moraux sont toutes les idées, tous les sentiments, tous les états qui se rattachent dans la conscience humaine à la notion d'une loi obligatoire. Idée du devoir, de la responsabilité, du mérite, satisfaction intérieure au remords, approbation ou désapprobation morale, combat de la passion et du devoir, vertu ou vice, ce sont là autant de corrélatifs de l'idée de liberté ; chacun de ces faits est un élément d'un couple qui a le libre arbitre pour autre élément et ne peut subsister qu'avec lui.

Arrêtons-nous d'abord sur ces faits moraux. Si la suite de nos actes est une série où chaque terme est déterminé nécessairement par ceux qui le précèdent et par les circonstances, si l'effort que nous faisons pour nous diriger dans tel ou tel sens n'est lui-même qu'une de ces déterminations nécessaires, si, comme l'enseigne Stuart Mill, la volonté de changer notre caractère et, avec lui, les actes qui en dérivent nous est donnée non par notre initiative personnelle, mais par des circonstances sur lesquelles nous ne pouvons rien, les mots de loi morale et d'obligation ou devoir n'ont plus de sens. Car le premier signifie une loi à laquelle l'agent obéit en se déterminant lui-même, par opposition à la loi physique qui détermine nécessairement l'agent d'après sa nature combinée avec les circonstances. Et le second marque expressément la distinction entre ce que l'agent *peut* faire et ce qui lui est *licite* de faire ; il enseigne qu'il nous est possible de ne pas faire certaines choses, mais qu'il nous est commandé et, par conséquent, possible aussi de les faire ; qu'il nous est possible d'en faire certaines autres, mais qu'ils nous est commandé et, par conséquent, possible aussi de ne pas les faire ; car il serait trop manifestement absurde de dire d'un même acte qu'il nous est commandé de le faire et qu'il ne nous est pas possible de le faire, et d'un autre qu'il ne nous est pas permis de l'accomplir et qu'il ne nous est pas possible de ne pas l'accomplir.

Dès lors aussi il n'y a plus de combat entre la passion et le devoir, puisqu'il n'y a plus de devoir ; il y a simplement combat entre deux passions à qui sera la plus forte.

Et l'issue de ce combat ne peut plus donner lieu, quelle qu'elle soit, au phénomène intérieur de la satisfaction morale ou du remords, ni au jugement de mérite et de démérite, ni au sentiment social d'approbation ou de désapprobation. Car le remords est la conscience pénible du devoir violé, et la satisfaction morale le sentiment agréable du devoir accompli. Car le jugement de mérite proclame qu'une récompense est due à l'observation du devoir

et une peine à sa violation. Car l'approbation et la désapprobation sont le sentiment attractif et le sentiment répulsif que cette observation et cette violation nous inspirent.

Quant aux mots vertu, vice, sanction, ils représentent encore quelque chose. Mais voici à quoi leur signification doit être désormais rigoureusement circonscrite.

Les mots vertu ou vice expriment la propriété bienfaisante ou malfaisante de certaines dispositions, de certains caractères, de certaines prédominances passionnées qui sont pour chaque individu la résultante rigoureuse de sa nature et des circonstances, de sa nature qu'il n'a pas faite et des circonstances qu'il subit, absolument comme les bonnes ou mauvaises qualités d'un cheval sauvage résultent : 1° de sa nature, déterminée elle-même par l'action concurrente de l'hérédité et des causes qui l'ont fait ce qu'il est au moment de sa génération ; 2° des circonstances de toute sorte au milieu et sous l'influence desquelles il s'est développé depuis qu'il existe ; — absolument aussi comme les qualités très différentes d'un cheval de course résultent des deux mêmes groupes de causes, parmi lesquelles apparaissent comme influences nouvelles la domestication de la race, le choix que l'éleveur a fait du père et de la mère, l'éducation ou dressage de l'individu. Dès lors on pourra parler des vices de l'homme comme on parle de ceux d'un tigre qui est naturellement féroce, ou de ceux d'un cheval qu'un dressage malhabile a rendu vicieux, — de ses vertus et de ses mérites comme on parle de ceux de la gazelle qui est naturellement douce ou de ceux du cheval vainqueur au derby qui, par ses qualités acquises, a fait à son propriétaire le bien de lui gagner quarante mille livres. Et l'on sera homme de bien, *vir bonus*, au même titre qu'on est cheval de bien, *equus bonus*.

Pareillement la sanction, j'en conviens, ne sera pas un vain mot, mais elle sera le mot d'une idée toute différente de celle que nous avons dans l'esprit quand nous y voyons un acte de justice. Elle sera un procédé d'éducation, c'est-à-dire de détermination nécessaire par la peine et le plaisir, un moyen d'assurer la sécurité sociale en plaçant certaines souffrances à côté de certains actes comme un conséquent à côté de son antécédent. Elle aura exclusivement pour but et pour effet non le rétablissement de l'ordre moral, mais la production d'un sentiment de crainte contrebalançant les excitations passionnées qui menacent la vie ou la propriété des citoyens.

Enfin les faits sociaux, les idées de contrat, engagement, promesses, serment subissent une réduction analogue. Controverse à part, voici comment nous concevons l'idée de promesse, de parole donnée. Celui qui s'engage par sa parole déclare que, s'il ne la tient pas, il commettra une action mauvaise, qu'il manquera à un devoir doublement impérieux puisqu'il s'y est volontairement soumis en se plaçant, quand il avait le droit de n'en rien faire, sous le coup de cette loi morale qui oblige au respect des engagements. J'espère qu'il ne voudra pas manquer à ce devoir ; je mets de mon côté une chance favorable en

liant sa conscience ; j'en mets une autre en plaçant sa fidélité au devoir sous la garantie de la conscience publique qui tient le manque de parole pour une action infâme. Parce que ces chances sont incomparablement plus fortes avec un homme qui s'est montré habituellement fidèle à sa parole qu'avec un homme qui s'en est habituellement fait un jeu, je fais grand cas de la promesse du premier, peu de cas de la promesse du second. Parce que, dans la vie sociale réelle, on ne peut guère être absolument sûr que l'homme lié simplement par sa promesse fera son devoir, la loi positive garantit contre ce risque l'exécution des contrats et impose aux violateurs des amendes et des dommages-intérêts.

De ces éléments que nous reste-t-il suivant la doctrine fataliste ? Ce n'est pas le premier ; l'homme qui s'engage ne se déclare pas d'avance coupable en cas de manquement, car il n'y a pas de coupable ; il ne se condamne pas à rougir dans le même cas, car, tout étant nécessaire, il n'y a rien dont on puisse rougir. — Ce n'est pas le second, c'est-à-dire le fond à faire sur les honnêtes gens ; car, puisqu'il n'y a pas de devoir, il n'y a pas d'honnêtes gens, c'est-à-dire des gens faisant constamment leur devoir. Il peut y avoir des gens bienveillants, c'est-à-dire sympathiques aux souffrances d'autrui ; mais de la part de ceux-là, si je puis compter sur la pitié, je ne puis compter sur la justice, parce que le mot de justice est encore un mot dépourvu de sens. Ils donneront une grosse somme à qui ils ne doivent rien ; mais s'ils en ont emprunté une petite à un millionnaire et qu'ils aient un bon usage à en faire, ils ne la lui rendront pas quelque engagement qu'ils aient pris, à moins que, par bizarrerie de tempérament, ils n'aient contracté l'habitude entêtée de faire une chose simplement parce qu'ils se sont dit qu'ils la feraient. Et même alors la promesse, l'engagement vis à vis d'autrui était inutile, n'ayant pas de signification morale ; l'obstination suffisait.

Le seul élément qui reste est le troisième, la contrainte matérielle sous forme d'amende et de dommages-intérêts. Celui-là subsiste tout entier. Vous savez que j'ai entre les mains votre engagement signé de me payer une certaine somme. Vous savez que, si vous ne payez pas, je remettrai l'affaire à un huissier, que vous serez forcé de payer, que vous aurez en outre des frais à supporter, que de plus vous devrez réparer par des dommages-intérêts le tort que vos retards et votre résistance m'ont causé. Vous savez non pas que vous serez blâmé, méprisé, traité de malhonnête homme, car cela ne veut rien dire, mais qu'on se moquera de vous, et qu'on dira que vous êtes un sot de vous être fait tirer l'oreille pour payer finalement cinquante pour cent de plus qu'en vous exécutant de bonne grâce. Tout cela vous déterminera probablement et me donne, outre la garantie d'un payement tardif par ministère de justice, la haute probabilité d'un payement à l'échéance.

Mais les engagements étant cela et n'étant que cela, il en résulte d'abord que si j'ai laissé tomber votre billet dans le feu et que vous le sachiez, sa destruction vous déterminera à ne point payer comme son existence vous eût

déterminé à payer. Et je n'aurai point à le trouver mauvais ni étrange. Un antécédent étant donné, à savoir l'existence du billet, le conséquent suivait, à savoir le payement; l'antécédent étant détruit, le conséquent n'a plus lieu; c'est la logique même des choses.

Il suit en second lieu qu'une parole non écrite et donnée en tête à tête est la cérémonie la plus vaine du monde, et qu'on peut dire de ceux qui accomplissent un tel rite ce que Cicéron disait des augures : Comment peuvent-ils se regarder sans rire?

Il en résulte enfin qu'il y a quelque chose de plus ridicule que de faire ces cérémonies-là, c'est d'admirer l'homme absurde qui règle sa conduite sur elles, par exemple le père de famille qui, pour restituer un dépôt secrètement confié à sa parole, laisse inhumainement sa femme et ses enfants dans une indigence que cet argent eût fort à propos soulagée.

Il est donc établi que le fatalisme implique par une liaison nécessaire : 1° la suppression totale des faits dont se compose ce qu'on peut appeler proprement conscience et vie morale de l'humanité; — 2° la réduction proportionnelle de tous ceux qui touchent par un côté à cette vie morale, par un autre à l'utilité individuelle ou sociale. La négation du libre arbitre ne saurait rester solitaire. Car son affirmation n'est pas une construction isolée comme la colonne de Pompée au milieu des sables; elle est une pierre qu'on ne saurait détacher d'un édifice sans que celui-ci s'écroule tout entier.

Dans quelle mesure ces déductions rigoureuses sont-elles acceptées par le fatalisme contemporain? Il serait intéressant de le rechercher, et je regrette que les limites de cette étude ne me permettent pas de la compléter par ce chapitre documentaire dont le titre serait : *Les aveux et les expédients du fatalisme contemporain*. Vous y verriez que les déductions qui précèdent sont pleinement acceptées par lui au début et en principe, et que, s'il fait plus tard un effort pour rendre une place et un sens aux idées qu'il est condamné à supprimer ou à défigurer, cet effort, tant il est faible, semble n'être qu'une concession provisoire à des préjugés trop universels et trop anciens pour être déracinés d'un seul coup[1].

IV

Il est important de ne présenter à l'appui de la doctrine du libre arbitre que de bonnes raisons véritablement décisives. Celles qui n'ont pas ce caractère doivent être ou abandonnées, ou présentées en seconde ligne et ramenées à leur valeur d'arguments probables et non de preuves démonstratives.

C'est pourquoi nous n'avons pas présenté l'idée que nous avons du libre arbitre comme fournissant par elle-même, ainsi qu'on l'enseigne souvent, une preuve proprement dite de la réalité de notre libre arbitre.

1. J'ai apporté au précédent Congrès une partie de ces documents dans mon mémoire sur la morale évolutionniste.

L'argument qu'on tire de la présence de cette idée fournit, à notre sens, une très forte présomption. En effet, s'il n'y a de liberté nulle part, si en nous comme hors de nous toutes les actions nous sont données comme nécessitées et toutes les forces comme déterminées, on a peine à concevoir comment l'idée d'une force et d'une action libre a pu faire son apparition dans notre esprit, comment il a pu nous venir en tête de rêver quelque chose de contradictoire à cet universel spectacle. La chose est de la plus haute invraisemblance. Je n'oserais cependant la déclarer rigoureusement impossible. La notion du libre arbitre est la notion de la non détermination de la volonté par les motifs, de l'indépendance de la volonté par rapport aux motifs. Or nous expérimentons que la volonté de tel homme est indépendante par rapport à tel classe de motifs, la volonté de tel homme par rapport à telle autre classe : par exemple qu'il y a des gens sur qui tout motif d'intérêt est sans force pour leur faire commettre une injustice, et des gens, au contraire, qu'aucune considération d'honneur ou de devoir n'arrête dans la poursuite du gain ou du plaisir. Il pourra donc suffire, pour fabriquer l'idée de liberté, d'universaliser ce concept d'indépendance partielle donné par l'expérience et d'en faire ainsi le concept d'indépendance totale à l'égard de toutes les classes de motifs. Je ne crois pas, pour ma part, que l'esprit, dans l'hypothèse nécessaire, eût cette fantaisie. Mais je ne suis pas en état de démontrer qu'absolument il ne pût l'avoir. Et je ne réussis pas à convaincre d'absurdité la formule ingénieuse de M. Fouillée : « L'idée d'une indépen-« dance relative est un objet d'expérience ; l'idée d'une indépendance com-« plète est une construction de la pensée. »

Enfin nous devons repousser non plus comme insuffisante, mais comme absolument inefficace et même contradictoire, une théorie de M. Fouillée lui-même qui contient une certaine affirmation du libre arbitre et sur laquelle il convient de donner quelques détails.

Dans son livre *La liberté et le déterminisme*, M. Fouillée se propose d'appliquer une méthode de conciliation au système du déterminisme et au système de la liberté, lesquels, dit-il, « n'ayant pu se détruire depuis une « lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions légitimes de « l'esprit qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger. »

Cette méthode, telle qu'il la pratique, consiste à accorder *tout* au déterminisme, puis à trouver dans le déterminisme lui-même quelque chose qui le dépasse et qui, par un dernier épanouissement, lui fasse produire à lui-même cette liberté qu'il nie. Selon le déterminisme, l'action est le conséquent invariablement déterminé du motif, lequel, chez l'être intelligent, est une idée. Or, selon une loi qui se vérifie dans le monde intellectuel comme dans le monde sensible, toute idée comme toute image tend à se réaliser par un acte : toute idée est une force. Si donc nous avons l'idée de liberté, — je dis une idée qui ne soit qu'une construction de l'esprit, — cette idée, comme les autres, tendra à se réaliser et se réalisera, dans la mesure du possible. Mais

nous avons certainement cette idée. Donc l'*idée force* de liberté tendra à produire en nous la liberté, non pas tout d'une pièce, ni jamais dans sa parfaite et idéale plénitude, mais peu à peu et par approximations indéfiniment progressives. Nous serons donc en nous les créateurs intérieurs de notre libre arbitre, et cela en vertu même de la loi du déterminisme qui se trouve ainsi contenir en elle-même de quoi nous affranchir des liens où elle nous enchaîne.

La première remarque qu'appelle cette ingénieuse théorie, c'est qu'elle ajourne à un avenir indéfini la réalisation dont elle nous apporte l'espoir. Voilà six mille ans, au bas mot, que l'idée de liberté existe chez l'homme et travaille à se réaliser. Elle n'y a pas réussi puisque actuellement l'homme n'est pas libre. Du train dont elle va, il n'y a pas d'apparence qu'elle y réussira dans les prochains six mille ans, ni à vrai dire, qu'elle y réussira jamais.

La seconde remarque à faire c'est que la théorie de M. Fouillée attribue à l'homme une puissance invraisemblablement prodigieuse sur lui-même. M. Fouillée a coutume de dire que le libre arbitre, s'il existait, serait *un pouvoir miraculeux*. Que dirons-nous donc du pouvoir de créer ce pouvoir ? M. Fouillée n'admet pas que l'homme soit libre parce qu'il y voit des difficultés insurmontables ; en quoi pense-t-il avoir simplifié le problème en disant que l'homme *se fait libre* ? Visiblement il l'a compliqué. Si le pouvoir qu'il prête à son idée-force de la liberté est réel et efficace, il faudra bien, quand cette force aura accompli son œuvre, admettre la proposition miraculeuse : *l'homme est libre*, et cela en dépit des « difficultés insurmontables ». Et il aura fallu auparavant admettre cette autre proposition « plus miraculeuse » : *l'homme se fait libre*.

Mais la thèse de M. Fouillée n'est pas seulement inutile autant qu'énorme ; elle est proprement contradictoire.

Toute idée, nous dit-on, tend à se réaliser et se réalise. — Oui, à moins que sa réalisation soit impossible.

Or, suivant le déterminisme expressément accepté par M. Fouillée, le libre arbitre est impossible.

Donc l'idée du libre arbitre ne peut se réaliser.

La majeure conditionnelle est incontestée et incontestable. La conclusion est régulière. Il n'y a de difficulté que sur la mineure. Est-il vrai que M. Fouillée accepte la thèse déterministe : que le libre arbitre est impossible ?

Il l'accepte. Bien plus il la démontre, comme il croit, en deux manières au moins.

Premièrement il enseigne « qu'il est contradictoire d'affirmer à la fois que « nous avons reçu l'être nécessairement et que nous donnons librement l'être « à nos volitions », en d'autres termes que me croire libre dans mes résolutions c'est, si je ne veux pas me contredire, me considérer comme étant le libre auteur de ma propre existence. Mais me considérer ainsi est manifestement la plus énorme absurdité qui se puisse imaginer. Donc, suivant M. Fouillée,

la croyance au libre arbitre a pour condition une absurdité ; donc le libre arbitre lui-même est impossible puisque, pour qu'il fût possible, il faudrait que ce qui est absurde fût réel.

Secondement, selon M. Fouillée, le déterminisme universel n'est pas autre chose que la vérité universelle du principe de causalité. Il a tort sans doute de les identifier. Mais il les identifie, et il ne peut en conséquence raisonner que sur cette identité. Et c'est bien sur elle qu'il raisonne lorsque, par exemple, il déclare que croire au libre arbitre, c'est croire à des effets sans cause, c'est violer la loi fondamentale de la pensée [1]. Après une telle déclaration, croire que l'idée-force de la liberté a la puissance de réaliser la liberté, c'est croire réalisable ce qu'on a déclaré impossible, c'est se contredire soi-même. Aussi bien voyons-nous M. Fouillée qui, dans la première édition de son livre, inclinait seulement au déterminisme, y verser de plus en plus dans ses écrits ultérieurs, dont il a fait un véritable arsenal d'arguments contre le libre arbitre.

IIe PARTIE

L'EXPLICATION DU LIBRE ARBITRE

Il n'y a pas de question où la réalité du fait soit plus évidente qu'elle ne l'est ici. Il n'y en a guère où la nature du fait soit plus mystérieuse et son explication plus difficile.

Nous sommes libres. Comment le sommes-nous et le pouvons-nous être ? Si l'exercice de la volonté a des antécédents nécessaires, comment la direction de cet exercice n'est-elle pas déterminée par ces antécédents ? Si la volonté a une tendance nécessaire au bien, comment cette tendance laisse-t-elle place à la liberté du choix ? Comment surtout laisse-t-elle place à la liberté du mal ?

Ces *comment* ne sont pas des objections fatalistes ayant pour point de départ caché et pour terme voulu la négation de la liberté. Ils expriment la curiosité à la fois scientifique et pratique de l'esprit humain lorsque, ayant accepté loyalement un fait dont la réalité s'impose, et y rencontrant cependant des énigmes qui le tourmentent, il se met à l'œuvre pour trouver dans l'intelligence et dans l'explication du fait la solution des énigmes. C'est, dans l'ordre naturel, une *fides quærens intellectum*. C'est l'*étonnement* qui, selon Platon, est le père de la science. A quoi Aristote ajoute avec une ingénieuse profondeur que l'étonnement qui est au point de départ conduit, lorsque le terme est atteint, à un étonnement opposé. On cherche l'explication quand

1 Revue philosophique, T. XIV, p. 586. — Il dit encore, un peu plus loin : « Nous savons de science certaine que tous les phénomènes proprement dits sont enchaînés par le déterminisme. » (Ib. p. 592.)

on s'étonne que les choses soient comme elles sont; l'explication trouvée, on s'étonnerait qu'elles fussent autrement. Efforçons-nous donc, en nous élevant de la psychologie expérimentale à la métaphysique, de faire cesser le premier étonnement et de faire naître le second.

I

L'idée du bien nous offre un excellent point de jonction entre la psychologie et la métaphysique.

Le bien est l'objet de toutes nos aspirations : *bonum est quod omnia appetunt.*

Le bien est l'être en tant qu'appétible : *ens et bonum convertuntur.*

Le souverain bien, relativement à chaque être, est donc le maximum d'être que comporte sa nature ; c'est l'idéal de son être ; c'est sa fin, c'est-à-dire à la fois son achèvement et son but ; et la conquête du souverain bien consiste à atteindre ce maximum, à réaliser cet idéal, à arriver à cet achèvement et à ce but[1].

En soi le souverain bien est le souverain être, l'être sans mélange de non être, l'être infini et parfait, Dieu.

Appliquons ces principes à l'homme.

Chez l'homme, être raisonnable, l'aspiration universelle au bien devient consciente et réfléchie ; elle devient volonté, *appetitus rationalis* ou *intellectualis.*

Chez l'homme, composé d'âme et de corps, la fin ou le bien du corps, comparée à la fin ou au bien de l'âme, est une fin subordonnée non seulement comme *inférieure* hiérarchiquement et en dignité, mais comme *ministérielle*, c'est-à-dire comme consistant tout entière à assister l'âme dans la recherche de son bien et la conquête de sa fin. D'où il suit que la fin totale de l'homme se résume dans la fin de l'âme.

Or l'âme est essentiellement intelligence et amour, esprit et cœur. Par conséquent le souverain bien de l'homme, le maximum d'être humain, consiste dans le plus grand développement possible de l'intelligence par la connaissance de ce qui est connaissable, et de l'amour par l'union avec ce qui est aimable.

Mais l'intelligence et l'amour sont des facultés universelles, des facultés qui s'étendent à toute sorte d'objets, à tout ce qui a *rationem entis et ratio-*

1. Je ne fais ici que résumer S. Thomas (*Summa c. gentes*, L. III. ch. 16e : *quod finis cujuslibet rei est bonum*).

Illud ad quod aliquid tendit quum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit quum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem si *perfectione propria* caret, in ipsam movetur quantum in se est ; si vero eam habeat in ipsa quiescit. Finis igitur unius cujusque rei est ejus perfectio. *Perfectio autem cujuslibet rei est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.*

nem boni, des facultés qui, de plus, s'élèvent jusqu'à l'objet infini, Dieu. Par conséquent le maximum d'être humain, le souverain bien de l'homme, c'est, subjectivement, la connaissance la plus complète possible de Dieu, souverain intelligible, et l'union la plus complète avec Dieu, souverain désirable et aimable. Et, objectivement, le souverain bien de l'homme, c'est Dieu en tant qu'objet de connaissance et d'amour. D'où l'on voit que pour l'homme le souverain bien relatif et le souverain bien absolu, *son* souverain bien et le souverain bien *en soi*, sont identiques [1].

Supposons maintenant l'homme en possession de ce souverain bien et de cette fin suprême, quel nom donnerons-nous à la conscience de cette possession où il trouve le terme de toutes ses aspirations? Nous ne pourrons lui en donner d'autre que celui de *bonheur* ou *béatitude*. La notion du bonheur se conçoit donc et s'explique par la notion de bien et fin. Supprimez celle-ci, celle-là perd son caractère humain et intelligible et va se confondre, comme chez Aristippe, avec la sensation aveugle du plaisir. En sorte que la définition adéquate du bonheur est celle-ci : *la conscience de la fin atteinte ou du souverain bien possédé.*

L'idée du bonheur est donc logiquement postérieure à l'idée de fin ou de souverain bien; elle la suppose, elle en est, dans l'esprit, une dépendance et une suite, de même que et parce que, dans la réalité, le bonheur est un résultat de la fin atteinte et du souverain bien possédé. Mais si les deux choses sont distinctes pour l'analyse, on peut dire cependant qu'elles n'en font qu'une parce qu'elles sont indivisibles et contemporaines, étant également impossible que le bonheur se trouve là où la fin n'est pas atteinte et qu'il fasse défaut là où elle l'est.

C'est ainsi, je pense, qu'il faut entendre cette commune doctrine de l'école, que la béatitude est la fin dernière et le souverain bien de l'homme.

Ainsi entendue, elle échappe au reproche d'utilitarisme égoïste qu'on a souvent adressé, et peut-être avec quelque raison, à l'eudémonisme d'Aristote. Le souverain bien de l'homme, sa fin, sa béatitude, c'est l'union avec Dieu par la connaissance et par l'amour; et cette union, loin de concentrer l'homme en lui-même, ne lui donne son maximum d'être qu'en le détachant de lui-même pour l'attacher à son objet infini.

Ainsi entendue encore, elle établit, comme on va le voir, un lien intelligible entre la poursuite de la béatitude et l'accomplissement de la loi du devoir; elle bouche l'*hiatus* qu'on a cru apercevoir, dans l'enseignement de

1. Saint Thomas, sur ce point, corrige admirablement Aristote. Le philosophe grec, avec ce parti pris contre les idées de Platon que saint Bonaventure lui a durement reproché, traite fort cavalièrement dans son *Éthique à Nicomaque* l'idée du bien en soi, faisant remarquer que ce qu'il nous importe de connaître, ce n'est pas le bien en soi, mais le bien par rapport à nous, et demandant avec ironie si l'idée du bien en soi rendra meilleur cordonnier celui qui la possède. Saint Thomas consacre les quarante premiers chapitres du livre II de sa *Summa contra Gentes* à prouver magnifiquement que le souverain bien en soi est le vrai et souverain bien de l'homme.

saint Thomas, entre celui-ci et celle-là ; elle retire à la vertu tout aspect mercenaire ; elle rend à la liberté, au mérite, à la recompense, leur vrai caractère moral.

Dieu est le bien infini et absolu. C'est par une libre effusion de sa bonté qu'il a créé le monde ; et cet attribut suprême se manifeste non seulement dans le plan général de l'univers, mais encore dans l'organisation de chacun des êtres qui le composent, dans la fin qui lui a été assignée, et dans la loi dont l'accomplissement doit le conduire à cette fin.

Or, de ces lois les unes mènent fatalement des êtres aveugles à une fin secondaire et restreinte qu'ils ne sauraient dépasser et qu'ils atteignent sans la connaître. La loi de la planète est dans la courbe que décrit son orbite ; la loi de la plante est dans les développoments successifs qu'elle prend sous l'influence de la vie ; la loi de l'animal est dans l'instinct qui détermine ses mouvements, conserve sa vie individuelle et assure la perpétuité de l'espèce. L'astre, l'arbre et l'animal ont atteint leur fin lorsque chacun d'eux, enchaîné à sa loi, a concouru pour sa part à un ordre universel dont il ne soupçonne pas l'existence.

Mais il y a d'autres êtres qui, placés plus haut dans la hiérarchie du monde, ont ce triple privilège d'être faits pour une fin plus excellente, c'est-à-dire pour Dieu lui-même, de pouvoir la connaître, et d'être capables, lorsqu'ils l'ont connue, de tendre à elle par des actes volontaires et libres. Ceux-là ont aussi une loi ; car il faut bien que tout être ait la sienne puisque tout être a sa fin ; l'anarchie n'a point de place dans le monde tel qu'il sort des mains de son auteur. Mais la loi qui renonce à agir sur un être en contraignant son action, à quelle condition conservera-t-elle sa force et sa réalité ? A condition d'obliger sa volonté en éclairant son intelligence. Elle n'a sur lui nulle autre prise ; et si elle ne le saisit par cet endroit, elle le laisse dans un désordre qui lui fait une situation pire que celle des êtres dépourvus de raison. Dieu donc, par cela seul qu'il a pu appeler l'âme humaine à une fin supérieure, a eu le droit de lui prescrire obligatoirement les actes qui doivent l'y conduire, et il est la source du devoir comme il est et parce qu'il est la source de la vie.

Dès lors, on comprend sans peine que chacun de nos actes bons, *s'il est libre*, a une valeur morale intrinsèque et est vraiment méritoire. Il l'a, parce que sa conformité à la loi morale n'est pas un marché en vue d'un bénéfice, mais une obéissance voulue en raison du caractère obligatoire de la loi et de la fin elle-même, une reconnaissance de la légitime souveraineté du législateur et non pas seulement de sa toute puissance, de son droit et non pas seulement de sa force. Et la somme de ces actes, outre qu'elle conduit logiquement à la fin, c'est-à-dire au bien et au bonheur, puisqu'elle en parcourt tout le chemin, mérite aussi le bonheur à titre particulier de récompense.

Tout cela, disons-nous, est vrai et aisément intelligible à condition que

l'homme soit libre, libre non pas sans doute quant à la volonté générale de la fin, volonté naturelle et nécessaire, mais quant à l'élection des moyens, c'est-à-dire des actes particuliers qui conduisent à la fin.

Nous savons qu'en fait la condition est réalisée. Et le point précis à expliquer est celui-ci : Comment a-t-elle pu l'être ? *comment l'homme peut-il à la fois être nécessité quant à la volonté de la fin et ne pas l'être quant au choix des moyens ?* L'un n'entraîne-t-il pas l'autre ? et n'est-ce pas une vérité élémentaire et proverbiale que *qui veut la fin veut les moyens*, c'est-à-dire que la volonté générale de la fin contient d'avance comme condition implicite et produit comme conséquence explicite la volonté des moyens ?

II

Saint Thomas a résolu le problème par une théorie très étudiée qui, formulée à plusieurs reprises par lui-même, acceptée dans ses grandes lignes par toute l'école, largement développée et énergiquement défendue par ses successeurs anciens et modernes, n'a été remplacée par aucune autre. Il convient avant tout de l'exposer.

Pour que nous puissions vouloir une chose, il suffit que l'intelligence nous la présente *sub ratione boni*. Pour que nous puissions ne pas la vouloir, il suffit que l'intelligence aperçoive en elle un *défaut de bien* qui nous la montre *sub ratione mali*. Le souverain bien ne peut nous apparaître sous ce second aspect ; c'est pourquoi il est voulu nécessairement. Mais tous les biens particuliers, étant imparfaits, peuvent être présentés sous le second comme sous le premier ; chacun d'eux, s'il contient quelque chose par où il est *éligible*, contient aussi quelque chose par où il est *fugible* ; chacun d'eux peut donc être objet de *nolition* comme de *volition* [1]. Et saint Thomas dit ici avec profondeur : « Pour que le moteur détermine avec nécessité le mouvement dans le mobile, il faut que la puissance du premier excède la capacité du second et se la soumette tout entière. Mais la volonté a la capacité du bien universel et parfait. Elle ne peut donc être soumise à la puissance d'aucun des biens particuliers, ni déterminée avec nécessité par aucun d'eux [2]. »

Ainsi se font d'elles-mêmes, dans les opérations de la volonté, la part du nécessaire et la part du non nécessaire ou libre. Proposez lui un bien qui soit tel universellement et sous tous ses aspects, elle y tendra nécessairement. Proposez lui un bien qui n'ait pas ce caractère, elle n'est point nécessitée à le vouloir et reste libre à son égard. Or, le souverain bien, *quod est beatitudo*, a seul ce privilège d'être tel universellement et sous tous ses aspects ; il est

1. *Summ. th.* : 1ª p. ; q. 82, art. 2, a et 2.
2. *Ib.*, 1ª, 2æ, q. 13, art. 6.

donc le seul que la volonté ne puisse pas ne pas vouloir. Au contraire, tous les biens particuliers, « pour ce qu'ils ont de défaut, » comme dira Descartes, sont susceptibles d'être considérés comme des *non biens*, et par conséquent la volonté reste libre de les accepter ou de les répudier.

Si maintenant nous considérons ces biens particuliers dans leur fonction de moyen, dans leur relation avec la fin dernière, avec ce souverain bien *quod est beatitudo*, de cette manière encore nous pourrons faire la part du nécessaire et la part du libre. Nous voulons nécessairement la fin ; mais, la voulant, nous ne voulons nécessairement les moyens que s'ils sont une condition *sine qua non* pour l'atteindre. La volonté de me transporter dans un lieu n'implique pas celle de monter à cheval parce que je peux y aller autrement qu'à cheval [1]. La volonté est donc libre à l'égard de tous les biens particuliers qui n'ont point une connexion nécessaire avec la béatitude parce qu'on peut être heureux sans eux [2]. Bien plus, certains biens particuliers eussent-ils, en soi, cette connexion nécessaire, la volonté est libre encore à leur égard si la connexion ne lui apparaît pas avec certitude sous ce caractère de nécessité. Tels sont, dans la vie présente, les actes par lesquels l'homme s'attache à Dieu. Il est bien vrai, absolument, qu'en Dieu seul est notre béatitude et qu'ainsi ces actes sont le seul moyen sûr de la conquérir. Mais la nécessité de cette connexion entre l'attachement à Dieu et la béatitude ne sera mise en pleine lumière que par la certitude de la vision divine. Ici-bas, elle n'est pas assez manifeste pour que ce moyen s'impose comme moyen nécessaire, comme moyen *sine quo non*. Il en est dans l'ordre de l'action comme dans l'ordre de la connaissance. Dans celui-ci, l'adhésion nécessaire de l'esprit à un principe premier entraîne sans doute l'adhésion à ses conséquences, si celles-ci en sont déduites avec une évidence irrésistible, de telle sorte qu'on ne puisse les repousser sans repousser du même coup le principe lui-même. Mais lorsque cette évidence, ou bien fait défaut, ou bien n'est pas aperçue, en d'autres termes lorsque les conséquences sont contingentes ou paraissent l'être, l'adhésion de l'esprit n'est plus nécessaire. De même, lorsqu'un moyen est ou paraît être contingent, lorsque nous ne voyons pas en lui une condition qu'il faut vouloir sous peine de ne plus vouloir la fin, la volonté n'est pas nécessairement déterminée à son emploi et demeure libre à son égard [3].

C'est ainsi que, quand nous délibérons au sujet d'une action qui se propose, la faire nous apparaît comme un certain moyen de bonheur, ne pas la faire comme un autre moyen de bonheur. Quand nous délibérons sur plusieurs partis à prendre, chacun d'eux se présente avec ses avantages, et est susceptible d'être voulu *sub ratione medii* ; aucun n'a sur les autres une supériorité

1. *S. theol.*, 1ª, P., q. 9, a, 3.
2. *Ib.*, 1ª, P., q. 82, a. 2.
3. *S. th.*, q. 83, art. 1.

décidée qui lui permette de réclamer à son profit exclusif l'application de la règle « qui veut la fin veut les moyens ». La volonté reste donc indéterminée; et c'est dans cette indétermination qu'elle exerce sa puissance de choisir; car ce n'est que par l'exercice de cette puissance que l'indétermination peut être rompue.

Cette belle doctrine contient assurément beaucoup de vérité. Contient-elle toute la vérité? Je ne le crois pas. Elle laisse subsister une lacune; elle appelle un complément faute duquel elle ne me paraît ni résoudre la question tout entière, ni se tenir d'accord avec les faits les plus importants de la vie morale. J'essayerai de lui donner ce complément.

III

Rien de plus lumineux que l'assimilation établie par saint Thomas entre le processus mental qui cherche les conséquences des principes et celui qui cherche les moyens de la fin. L'esprit est enchaîné aux conséquences lorsqu'elles se déduisent rigoureusement des principes; là où ce lien logique n'existe pas ou n'apparaît pas, mais là seulement, il reste flottant. De même la volonté n'est enchaînée aux moyens que lorsque leur connexion avec la fin est nécessaire et aperçue comme telle; là où elle ne l'est pas, mais là seulement, la volonté demeure suspendue.

Cela posé, comment la théorie maintient-elle et explique-t-elle la liberté des actes humains, très particulièrement de ceux où il importe surtout de la maintenir, je veux dire des actes de la vie morale? En plaçant tous ces actes dans la catégorie des moyens contingents, des moyens qui, n'étant pas liés à la fin par une connexion certaine et nécessaire, laissent l'esprit dans l'indétermination. La théorie considère la délibération à la suite de laquelle vient le choix comme la discussion d'un problème dont la solution, si elle est certaine, déterminera nécessairement le choix, mais le laissera libre si elle n'est pas certaine. Et elle dit que le choix est libre parce que le problème n'a pas de solution certaine.

Mais il m'est impossible d'accepter comme exacte cette description générale des actes humains. J'estime qu'il y a des cas, et fort nombreux, où le problème reçoit une solution certaine, où l'esprit ne demeure nullement suspendu, où, entre les divers partis à prendre, il y en a un qui apparaît avec évidence comme *le vrai moyen*, comme seul efficace et sûr, tout au moins comme certainement plus efficace et plus sûr que tous les autres, en un mot comme le *meilleur*. Ces cas sont tous ceux où le devoir manifeste est d'un côté, l'attrait des biens sensibles de l'autre, et où l'agent est certain par la raison et par la foi que l'observation du devoir est le chemin du ciel, et la recherche des biens sensibles en violation du devoir, le chemin de l'enfer. Dans tous ces cas, semble-t-il, le devoir, selon la théorie, serait universelle-

ment et nécessairement suivi. Or, nous savons par une constante expérience, que ni l'un ni l'autre n'est vrai. Un très grand nombre d'hommes suivent l'attrait des biens sensibles en violation du devoir. Ceux qui suivent le devoir ont conscience de le suivre librement ; et c'est parce qu'ils sont considérés comme l'ayant suivi librement, qu'ils sont jugés dignes de récompense, très particulièrement des récompenses de l'autre vie.

Dira-t-on que, malgré ce caractère d'unique moyen sûr avec lequel se présente le devoir, ceux qui lui ont tourné le dos pour suivre l'attrait des biens sensibles ont cru employer le meilleur moyen de la fin, non pas le meilleur spéculativement et en soi, mais pratiquement, pour eux, à tel moment donné? Ils ont pu se dire, par exemple : « La vertu sans doute conduit avec certitude au bonheur de l'autre vie. Mais elle coûte ; elle coûte le bonheur de la vie présente qui, s'il est moindre, est plus près de nous. Et elle n'est pas seule à y conduire ; on y arrive aussi par le travail de la onzième heure ou par le repentir de la dernière minute. En suivant actuellement l'attrait des biens sensibles avec cette intention ultérieure de la onzième heure et de la dernière minute, j'emploie un moyen qui me donnera le bonheur présent avec le bonheur futur et que, pour cette raison, je puis juger le meilleur. »

Je réponds qu'au tribunal de la raison devant lequel, selon la théorie, toute l'affaire s'instruit et se décide, cela ne peut tenir, par deux raisons auxquelles la conscience même de celui qui dévie dans sa conduite rend intérieurement hommage : l'une que les biens imparfaits et passagers de la vie présente sont une quantité négligeable quand on les compare aux biens parfaits et éternels de la vie future ; — l'autre que le travail de la onzième heure et le repentir de la dernière minute sont des moyens extrêmement hasardeux qui offrent beaucoup plus de chances défavorables que de chances favorables, qui sont à la pratique constante du devoir ce que l'incertain et l'invraisemblable sont au certain. Et finalement il reste que celui qui préfère les biens sensibles à la vertu refuse de vouloir le moyen auquel, selon la théorie, il devrait être déterminé aussi nécessairement qu'à la fin.

Il faut donc qu'il y ait dans la théorie quelque lacune par où elle prête à de telles difficultés. Cette lacune est précisément ce que j'indiquais plus haut : à savoir qu'elle ne voit dans la délibération qui précède le choix que la discussion d'un problème. Elle ne donne pour antécédents au choix que des *motifs*, des jugements sur la quantité de bien qui se trouve dans les divers partis à prendre et sur leur valeur comparative comme moyens, jugements qui, dans un très grand nombre de cas, sont portés avec une entière certitude. Elle ne tient pas compte des *mobiles*, des antécédents sensibles. Au vrai, quand ces partis se présentent, je n'ai pas seulement devant moi et en moi ce que la raison me propose comme moyen de la fin ; j'ai ce à quoi la passion me sollicite par l'attrait du plaisir. Et le problème, le conflit qui fait tout le drame de la vie morale, n'est pas entre plusieurs moyens

d'une même fin comparaissant devant l'intelligence pour se faire peser par elle, conflit qui, redisons-le, a le plus souvent une issue prévisible et certaine. Non, il est entre des motifs intellectuels et des attraits sensibles, attraits qui, se développant dans un être intelligent, prennent sans doute quelque couleur de motifs et se présentent *sub aliqua ratione boni*, mais qui, dans leur fond, malgré les sophismes de la passion, demeurent des attraits sensibles et sont sentis comme tels aussi bien quand on les suit que quand on leur résiste. Dès lors, quand l'intelligence a rendu son jugement, ce jugement a beau être décisif, certain, sans mélange de doute ni d'hésitation, rien n'est terminé encore. L'attrait contraire persiste, et le conflit n'est pas amené à une issue entre l'homme raisonnable et l'homme sensible que nous sommes. L'homme purement raisonnable serait déterminé par le jugement ; l'homme purement sensible serait, comme l'est l'animal, déterminé par l'attrait ; l'homme réel, indivisiblement raisonnable et sensible, n'est déterminé nécessairement ni par l'un ni par l'autre. Pour que quelque chose se fasse, il faut qu'une force nouvelle, la volonté, intervienne et choisisse dans l'indétermination où la laissent ces antécédents d'ordre différent.

Ainsi est rétabli dans sa réalité totale le combat intérieur qui se terminera par la résolution vertueuse ou la résolution criminelle. Et ainsi apparaît en vive lumière le *comment* du libre arbitre. Dans de telles conditions du combat, nous ne nous étonnerons plus que l'homme soit libre ; nous nous étonnerions qu'il ne le fût pas ; nous comprenons qu'il ne peut pas ne pas l'être, que l'hétérogénéité des antécédents de la volition a pour suite nécessaire ou l'inaction à perpétuité ou l'action libre, et que, puisque l'homme agit, il agit librement.

Par là aussi est écartée comme un pur non sens la vieille objection fataliste du *motif le plus fort*, symbolisée sous la célèbre image des plateaux de la balance.

Ici on me permettra peut-être, pour terminer cette partie de mon travail, d'exhumer d'une revue qui n'existe plus, une courte page oubliée que j'y écrivais, il y a bientôt dix ans, et qui résumait elle-même mon constant enseignement à propos de cette objection qui n'a pas encore perdu tout son prestige :

« Ceux qui présentent l'objection ne s'entendent pas eux-mêmes ; et, à la lettre, ce qu'ils disent ne veut rien dire.

« De quoi s'agit-il, en effet, dans la vie morale ? Du conflit de la passion et du devoir. S'il en est ainsi, l'expression « motif le plus fort » n'a pas de sens et n'en peut avoir. Je comprends ce que c'est qu'un devoir plus *fort* qu'un devoir, une passion plus *forte* qu'une passion. Voici, par exemple, deux préceptes moraux dont chacun, pris à part, oblige la volonté, mais entre lesquels il faut choisir parce qu'on ne peut pas les accomplir tous les deux. La conscience dira lequel impose l'obligation la plus étroite, la plus haute, la plus urgente. Celui-là pourra être dit le plus fort des deux, et

nous déciderions certainement d'après lui s'il n'y avait en nous d'autres principes d'action que le principe moral. Voici deux passions dont l'une nous sollicicite avec véhémence et dont l'autre ne nous incline que plus faiblement dans le sens opposé. La première est assurément plus forte que la seconde et nous entraînerait nécessairement s'il n'y avait en nous que des impulsions passionnées. Mais voici un devoir qui me commande une action, et une passion qui m'en détourne. Où prendrez-vous la commune mesure, l'unité de poids qui, multipliée un certain nombre de fois par elle-même, changera les deux plateaux de votre balance? Pèserez-vous au poids du devoir? La plus mince obligation morale pèsera plus que le plus violent attrait, et l'empire du monde comparé au devoir de la sincérité ne vaudra pas le plus petit mensonge. Au poids de l'intérêt véritable, c'est-à-dire du bonheur? Si vous connaissez l'intérêt véritable qui est d'assurer le bonheur par la vertu, le plaisir le plus enivrant sera un motif d'une faiblesse ridicule au prix des biens éternels promis au renoncement. Au poids de la passion? La plus fugitive jouissance comparée au plus grave et évident devoir emportera la balance. Il vous faudrait donc un poids qui fût tout à la fois mesure du devoir et mesure de la passion opposée au devoir. Mais ce poids vous ne pouvez pas l'avoir parce qu'il est une contradiction. Sur cette contradiction repose l'objection tout entière. »

IIIe PARTIE

LA DÉFENSE DU LIBRE ARBITRE

I

Parmi les objections contre le libre arbitre, les unes sont anciennes et classiques, les autres sont ou semblent nouvelles.

Les objections classiques se ramènent à trois : impuissance de la conscience à constater le libre arbitre, — prévalence nécessaire du motif le plus fort, — incompatibilité de la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu.

Des trois, les deux premières sont écartées. La troisième n'a jamais réussi à prouver sa thèse : que tout acte prévu est nécessaire, par cela même qu'il est prévu.

Être prévu est, comme le dit très bien l'école, une dénomination extrinsèque qui ne change point l'essence de la chose. Une action est ce qu'elle est en elle-même ; prévue ou non prévue, elle reste ce qu'elle est, nécessaire si elle est nécessaire, libre si elle est libre. Et si elle est libre, elle n'est prévue telle qu'elle sera qu'à condition d'être prévue comme libre. Or, nous savons que nos actes sont libres, et nous savons d'autre part que Dieu, en tant

qu'infini, à l'omniscience, donc la prescience. Il est donc également certain que nos actes sont libres et qu'il les prévoit. Mais il n'est pas nécessaire que nous sachions comment il s'y prend pour les prévoir ; car, dit Bossuet, « c'est une chose qui le regarde et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. »

De plus, si l'idée de présent et de futur suggérée par le mot de prescience nous trouble encore, il suffit d'avoir quelque teinture de métaphysique pour comprendre que ce mot n'est appliqué qu'improprement et anthropomorphiquement à la science divine. Car il soumet Dieu aux conditions de la durée ; il suppose dans la vie divine un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore ; il confond l'éternité immuable, toujours et tout entière présente et actuelle, avec le temps mobile toujours en puissance et en devenir. Il ne faut donc pas dire : *Dieu prévoit*, mais : *Dieu voit*. Et si nous ne comprenons pas comment l'éternité divine est présente sans se diviser à tous les moments de la durée, nous ne comprenons pas mieux, chose dont cependant personne ne doute, comment son immensité est présente sans se diviser, à tous les points de l'étendue. Ce sont deux aspects parallèles du mystère qui dérobe nécessairement à toute intelligence créée ce qu'il y a de plus profond dans les rapports du fini et de l'infini.

II

Passons donc aux objections nouvelles, — nouvelles soit par une forme qui les rajeunit, soit par le parti qu'elles tirent, contre le libre arbitre, des découvertes de la science contemporaine.

Nous nous arrêterons d'abord à une objection philosophico-scientifique que nous voyons en grand honneur chez les psychologues et les savants qui relèvent plus ou moins de Stuart Mill et de son phénoménisme.

L'idée fondamentale des groupes scientifiques dont il s'agit ici est ce qu'ils appellent la loi du déterminisme universel, loi en vertu de laquelle tout phénomène est un conséquent nécessairement déterminé par ses antécédents, et cela dans le monde psychologique comme dans le monde physique. Et comme le principe de causalité, dont ils ne veulent pas, les gouverne encore malgré eux, ils appellent cet enchaînement des phénomènes « loi de causation universelle ». — Le libre arbitre constituerait, suivant eux, une dérogation inadmissible à ce déterminisme, une violation de la loi de causation entendue comme ils l'entendent ; car il nous offrirait une classe d'antécédents, à savoir les motifs, qui ne déterminerait pas nécessairement les conséquents, à savoir les résolutions ; et ces conséquents, n'étant pas déterminés par les antécédents, ne seraient déterminés par rien et constitueraient, comme ils disent, « des commencements absolus. »



Réponse. — Il est presque piquant d'entendre un tel reproche formulé par une telle école et adressé à de tels adversaires. L'école est justement célèbre par sa négation hardie du principe de causalité, principe enveloppé par elle dans la ruine de toutes les vérités absolues, principe visé en outre par elle à ce titre particulier : qu'il contient l'idée de cause qu'elle rejette. Les adversaires de cette école ce sont les philosophes spiritualistes qui ont défendu contre elle l'idée et le principe. Et le reproche qu'elle leur adresse, c'est de violer ce principe *qu'elle nie et qu'ils affirment!* il y a là sans doute quelque malentendu à dissiper ou quelque artifice d'argumentation sophistique à dévoiler. Les voici :

L'idée d'antécédent n'est nullement identique à l'idée de cause. La cause est ce qui produit; l'antécédent est ce qui précède. La cause étant antérieure à l'effet, toute cause est un antécédent; mais il n'est pas vrai que tout antécédent soit une cause. Sans parler des antécédents accidentels qui tantôt apparaissent ou tantôt n'apparaissent pas avant un phénomène, un antécédent invariable peut n'être point cause, mais seulement condition d'exercice pour la cause. Il se peut que sa présence soit nécessaire à la production d'un phénomène et que cependant ce ne soit pas lui qui le produise. Ce cas est précisément celui des motifs dans les actes volontaires.

Dans le monde physique où nous n'atteignons pas les causes, mais sommes réduits à les deviner, nous ne pouvons guère appliquer cette distinction. Étant donnés plusieurs antécédents que l'expérience montre suffisants et nécessaires pour la production d'un phénomène, nous ne pouvons pas dire lesquels sont cause, lesquels simplement condition. Dans ce monde-là, l'antécédent-cause et l'antécédent-condition sont donc pratiquement la même chose. Et, confessant que nous ignorons en *quel* ou *quels* d'entre eux réside la vertu causatrice qui réside nécessairement quelque part, nous disons avec raison que l'antécédent, — c'est-à-dire la somme des antécédents, — étant donné, le conséquent suit nécessairement. Et nous avons le droit de dire aussi que le premier détermine le second puisque la cause, qui nous échappe, se cache nécessairement dans quelqu'un des éléments du premier.

Dans le monde de la conscience, la distinction de l'antécédent-cause et de l'antécédent-condition n'est plus une conception abstraite et générale ni une conjecture arbitraire. Elle est intuitivement aperçue ; et lorsque j'analyse mes actes volontaires, c'est-à-dire mes résolutions, j'exprime exactement ce que je constate en moi-même en disant que la conception des motifs est antécédent à titre de condition, et que la volonté libre en acte est antécédent à titre de cause. En d'autres termes, la force qui produit l'acte c'est le moi libre. Mais pour qu'elle le produise, il faut qu'elle soit placée dans les conditions qui rendent cet acte possible en tant qu'acte volontaire. Or, un acte volontaire, c'est un acte accompli en vue d'un but aperçu par l'agent, d'un but qui ne peut être poursuivi que si l'agent a vu ou cru voir en lui quelque bien qui puisse être l'objet de la poursuite. Ce bien est ce qui s'appelle le motif.

Le motif est donc antécédent à titre de condition ; car c'est lui qui propose un objet, un quelque chose à vouloir; sans lui, vouloir serait impossible puisque ce serait vouloir le rien, c'est-à-dire ne rien vouloir. Et nous voyons aussi que le motif n'est pas antécédent à titre de cause, puisque, à côté de lui, nous touchons, nous saisissons, nous sommes nous-même cet antécédent-cause.

Cela posé, que veut-on dire quand on nous accuse d'exclure la loi de causalité du domaine des actes humains ?

Veut-on dire que nous admettons des conséquents sans antécédents ? Mais tout au contraire, nous admettons constamment et nécessairement des antécédents de deux sortes : 1° le motif en tant qu'aperçu par l'esprit, 2° la force *moi* en tant que s'exerçant sous la condition du motif aperçu.

Veut-on dire que nous ne considérons pas le conséquent comme invariablement déterminé dans une direction nécessaire par cet antécédent-condition qui est le motif? Certes nous soutenons, et c'est là toute la doctrine du libre arbitre, que l'acte n'est pas déterminé d'une manière nécessaire et invariable par le motif en faveur duquel la volonté se détermine. Mais, en soutenant cela, nous ne violons aucunement la loi de causalité puisque ce n'est pas avec le motif en tant qu'aperçu par l'esprit, mais avec la volonté en tant que force active et agissante, que la résolution soutient le rapport d'effet à cause.

Enfin, veut-on dire que nous ne considérons pas la cause qui produit les actes volontaires, — la volonté, — comme les produisant dans une direction nécessairement déterminée ? On a raison de le dire. Mais on ne montre pas qu'en cela nous portions atteinte à la loi de causation ou principe de causalité. En vertu de ce principe, tout évènement est l'effet d'un antécédent-cause, rien de plus. Si l'on affirme que toute cause est nécessairement déterminée à produire le même effet, on ne formule plus le principe de causalité, on formule la thèse fataliste, laquelle consiste essentiellement à nier l'existence d'une cause libre, c'est-à-dire non déterminée nécessairement à produire le même effet, c'est-à-dire se déterminant elle-même dans la production de son effet. Cette thèse, tant qu'elle n'a pas été confrontée avec les faits, demeure une pure hypothèse, une extension arbitraire du physique au moral. Soumise à la vérification expérimentale, elle est reconnue fausse par le démenti que lui donne tout ce *moral* auquel elle a prétendu étendre la *loi du physique*. Car ce moral atteste que les causes qui produisent toujours le même effet par une détermination nécessaire n'épuisent pas la réalité ; qu'à côté d'elles il y a une force qui, en chaque rencontre, se trouve à l'entrée d'un carrefour et choisit sa route ; qu'à côté du monde du déterminisme, il y a le monde de la liberté.

III

SECONDE OBJECTION. — On invoque contre le libre arbitre la loi de la conservation de l'énergie. « Si le libre arbitre existait, » dit-on, « chacune de ses manifestations externes exigerait une *création* d'énergie qui augmenterait d'autant l'énergie totale de l'univers, chose impossible en vertu de la loi mathématiquement démontrée qui veut que l'énergie totale de l'univers demeure constante en un temps quelconque. »

Cette objection, je le sais, trouble beaucoup d'esprits. Ils craignent qu'elle n'établisse une antinomie irréductible entre un théorème mathématiquement démontré et la croyance au libre arbitre. Et, se sentant incapables par eux-mêmes, faute de connaissances scientifiques spéciales, d'examiner si le théorème a bien la portée que l'objection lui prête, ils restent sans réponse.

Et cependant l'objection elle-même devrait suffire à leur apporter un premier rassurement, en leur montrant, par son simple énoncé, que la seule chose qu'elle vise et qu'elle puisse viser c'est l'efficacité externe du libre arbitre, sa puissance de produire des mouvements dans l'espace, non sa réalité et son efficacité interne, sa puissance de produire des résolutions. Une force spirituelle produisant des effets spirituels appartient à un monde tout autre que celui où règne la loi de la conservation de l'énergie. Et de quelque façon qu'elle se déploie dans son domaine, aucune objection tirée de cette loi ne saurait l'y atteindre. Or, la volonté libre est une force spirituelle; elle a certainement et avant tout, — je ne dis pas exclusivement, — un domaine spirituel, celui de la vie et des actions qui se terminent au dedans, celui de la *conversation intérieure*, comme l'appelle le livre de l'Imitation. Dans ce domaine, la loi de la conservation de l'énergie ne saurait avoir pour elle l'apparence même d'une menace parce qu'elle lui est totalement étrangère. Cela suffit pour que la liberté de choisir soit hors d'atteinte.

Mais cela ne suffit pas pour maintenir la réalité d'une action efficace de l'âme sur le corps auquel elle est substantiellement unie, et très particulièrement l'action efficace de la volonté libre sur les organes du mouvement que le langage de la science elle-même appelle volontaire. Et il s'agit de savoir si la loi de la conservation de l'énergie nous condamne à lui dénier cette action.

Sur ce terrain tout scientifique, je ne me donnerai pas le ridicule d'apporter une réponse qui soit ma réponse, c'est-à-dire celle d'un homme profondément incompétent en hautes mathématiques et même en mathématiques quelconques. Mais un maître de la science me permet de me parer de son plumage; et c'est d'après lui que je réponds. Je nomme avec un sentiment d'affectueuse gratitude cet éminent frère d'armes, M. le vicomte de Salvert, professeur honoraire à la Faculté catholique des sciences de Lille.

Il faut, m'écrit-il, nier purement et simplement l'objection, qui est fausse de tout point. »

« Ce quelque chose à quoi les mathématiciens ont donné conventionnellement le nom d'*énergie*, et qui se définit rigoureusement en mécanique, se manifeste à nous extérieurement sous quatre formes différentes, susceptibles chacune séparément d'évaluation numérique, et capables, à ce titre, d'être totalisées ensemble, savoir :

« *Force vive*, c'est-à-dire demi-produit de la masse d'un point par le carré de sa vitesse, (ou somme des produits semblables pour tous les points d'un système) ;

« *Travail mécanique*, c'est-à-dire produit de la force qui sollicite un point par le chemin que ce point a parcouru dans la direction de la force, ou somme des produits semblables pour tous les points du système ;

« *Modification de l'état thermique ou électrique* ;

« *Modification dans la structure du système* ou la disposition de ses différents points.

« Cela posé, la loi de la conservation de l'énergie consiste en ce que « pour tout système soumis à ses seules actions mutuelles (ce qui est évidemment le cas du système formé par *toutes* les molécules de l'univers prises ensemble sans exception), quelles que soient l'augmentation ou la diminution subies par chacune des formes extérieures d'énergie en particulier pendant une même durée quelconque, leur somme ou énergie totale du système demeure constante, quel que soit le temps considéré. C'est à dire que la quantité numérique d'énergie qui disparaîtra sous l'une des formes sensibles précitées réapparaîtra exactement dans l'ensemble des trois autres formes.

« La loi est cela, *et pas autre chose* ; elle vise donc uniquement la transformation entre elles des différentes modalités de l'énergie, en imposant simplement la condition que la somme totale, pour l'ensemble du système reste constante pendant un temps quelconque, sans prescrire quoi que ce soit relativement au mode suivant lequel s'opèrera cet échange entre les diverses formes sensibles de l'énergie.

« Or, il est radicalement faux que, comme le dit l'objection, « si le libre arbitre existait, chacune de ses manifestations externes exigerait une *création* d'énergie. »

« Ces manifestations se résument toutes en un travail mécanique (déplacement de nos organes ou déplacement des corps étrangers par l'intermédiaire de nos organes) ; elles exigent, pour se produire, simplement une *transformation* de l'une quelconque des autres formes sensibles de l'énergie dans la forme spéciale qui est le travail mécanique, — transformation qui peut s'opérer conformément à la loi, — et nullement une création que la loi déclare impossible,

« L'exercice du libre arbitre et la loi en question sont donc parfaitement compatibles, à la seule condition d'attribuer à notre organisme un rôle abso-

lument analogue à celui des volants dans les machines à vapeur, c'est-à-dire de lui reconnaître la faculté d'emmagasiner de l'énergie et de transformer, sous l'impulsion du libre arbitre, cette énergie empruntée à l'une quelconque des trois autres formes sensibles dans la forme spéciale du travail mécanique, absolument comme le rôle du volant dans la machine consiste à emmagasiner de l'énergie sous forme de force vive, énergie que la machine transforme ensuite en travail mécanique au fur et à mesure des besoins, et à la demande de la résistance qu'on lui donne à vaincre ou du service qu'on réclame d'elle dans la production industrielle. Il faut donc considérer notre organisme comme un *réceptacle* d'énergie, et la loi invoquée reste parfaitement observée si chaque travail mécanique correspondant à chacun de nos mouvements ou manifestations externes de notre libre arbitre est opéré aux dépens de l'énergie envisagée sous ses autres formes dont nous sommes dépositaires. »

L'explication est aussi lumineuse que décisive. L'objection présentait le libre arbitre comme une force prétendue créatrice détruisant la loi. La réponse nous montre en lui une force transformatrice appliquant la loi.

Peut-être, cependant, dira-t-on que la science repousse l'hypothèse d'une force hyperphysique ou extraphysique produisant des effets physiques. On le dira sans doute, mais on le dira arbitrairement. « La loi de la conservation de l'énergie est telle que nous l'avons énoncée sans en rien céler ni omettre. Elle ne s'occupe en quoi que ce soit des causes ou des phénomènes sous l'influence desquels a pu se produire l'échange des différentes formes sensibles de l'énergie entre elles. Elle envisage uniquement le résultat de ces transformations, et au seul point de vue des quantités numériques, pour soumettre ces quantités à l'obligation d'une somme constante pour un intervalle de temps quelconque, *et pas autre chose*. Lors donc que les savants matérialistes se récrient à la seule énonciation d'un phénomène physique, tel qu'une transformation d'énergie, produit par une cause extraphysique, la difficulté est tirée tout entière de leurs opinions gratuitement préconçues, nullement de la loi de la conservation de l'énergie où il n'entre absolument rien de semblable à ce qu'il faudrait lui faire dire pour établir l'impossibilité de l'hypothèse. »

IV

TROISIÈME OBJECTION. — « Notre expérience nous fait deviner que si nous connaissions pleinement, d'une part l'organisation d'un individu, ses dispositions naturelles et héréditaires, celles que lui ont faites le milieu et les circonstances dans lesquelles il a vécu, d'un seul mot, son *caractère*, — d'autre part, les motifs présents à son esprit avant l'action, nous pourrions, à chaque moment, inférer ce qu'il va faire avec autant de certitude qu'il y en a dans notre prévision des évènements du monde extérieur ; car nous constatons que nos prévisions sur la conduite future de nos semblables sont d'autant

plus exactes que nous sommes mieux renseignés sur ces deux points. Si nous n'arrivons pas à la précision parfaite, ce n'est pas faute de détermination et de déterminabilité de la part des actes, c'est faute d'une connaissance exacte et pleine des données du problème, le *caractère* et les *motifs*, c'est parce que dans les cas individuels la détermination finale résulte de la composition presque infinie des causes rangées sous ces deux chefs. La preuve qu'il en est ainsi, c'est que, quand on opère par masses d'hommes assez nombreuses et par durées assez longues pour éliminer un très grand nombre de ces causes en les neutralisant les unes par les autres et pour arriver ainsi à des moyennes, on obtient des prévisions approchées aussi exactes que pour les maladies du corps. Sans doute on ne peut prévoir qu'à un centième, ou à un dixième ou à un quart près les crimes, actions libres selon les partisans du libre arbitre. Mais pareillement on n'obtient qu'aux mêmes fractions près la prévision des fièvres typhoïdes ou des fluxions de poitrine, évènements qui, de l'aveu de tous, sont déterminés fatalement. L'écart, dans le premier cas, — c'est à dire la part d'inexactitude, — ne tient donc pas au libre arbitre de l'agent et à l'indétermination des actes, puisqu'il n'est pas plus grand que dans le second où manifestement le libre arbitre n'a que faire. Et l'approximation, — c'est-à-dire la part d'exactitude, — tient à ce que nous savons de ces causes et à l'emploi judicieux de l'induction, laquelle, pour conclure de l'expérience du passé à la prévision de l'avenir, doit supposer que les évènements sont la suite invariable de leurs antécédents, aussi bien quand il s'agit du groupe humain que quand il s'agit des groupes physiques.

« Cette détermination et cette déterminabilité des actes humains sont, dit-on, plus visibles encore dans une science fondée tout entière sur elles, l'économie politique. Certes, rien n'est plus libre en apparence que le choix d'un état, que la résolution d'émigrer ou de ne pas émigrer, que l'élection d'un domicile, que la résolution prise par un industriel de produire moins ou de produire plus, que le débat du prix entre le vendeur et l'acheteur. Pourtant tout cela se produit d'une manière déterminable par les lois économiques. En chacune de ces classes de faits, il y a une grande loi qui agit comme force principale, et il y a des lois accessoires dont le jeu intervient secondairement tantôt pour activer le courant, tantôt pour créer des contre-courants qui le ralentissent. Et tout cela se ramène à des motifs qui sont tantôt en accord et tantôt en conflit; chacun de ces accords ou conflits est un cas de composition des forces aboutissant à une résultante selon laquelle les actes humains se produisent. Parce que cette composition ne nous est pas pleinement connue, nous ne pouvons pas, en chaque cas particulier, dire avec une exactitude absolue dans quelle mesure la loi, — par exemple la loi de l'offre et de la demande, — sera appliquée et vérifiée. Mais parce que nous en connaissons les éléments principaux, nous connaissons les résultats généraux et nous savons que la loi générale tend à être suivie.

« Enfin nous voyons que certaines séries d'actions humaines sont détermi-

nables avec une régularité telle qu'on peut négliger comme des infiniment petits les infractions à la loi suivant laquelle elles s'accomplissent. Ces actes sont ceux dont se compose la marche d'une administration qui occupe beaucoup d'employés. Ainsi un indicateur de chemin de fer prédit pour toute une saison la marche des trains comme un almanach prédit les phases de la lune et les éclipses de soleil. Pour qu'il annonce d'avance qu'à telle minute tel train sera à telle station dans cinq mois, il faut que la Compagnie ait la certitude morale que, d'ici à cette date, la voie, les machines, les voitures seront entretenues par son armée de cantonniers, de mécaniciens et d'hommes d'équipe; que ce jour-là les billets seront distribués, le train formé, le tender garni de combustible, la locomotive chauffée et dirigée, la voie tenue libre, les aiguilles manœuvrées, les signaux transmis respectivement par chacun des individus commis à ces diverses besognes. Il faut que, dans ce vaste rouage qui produira la présence actuelle de tel train à telle heure sur tel point du parcours, les éléments humains puissent être considérés comme une partie du mécanisme, au même degré que les roues, les rails et les machines. Les actions humaines sont donc aussi un mécanisme. Et de même que c'est le triomphe du constructeur de pouvoir vous dire : Je pousse tel bouton à un bout de ma machine, et vous allez voir à l'autre tel effet se produire, ainsi c'est le triomphe de l'organisation administrative de pouvoir dire avec une égale certitude : Tel agent humain fera ceci ou cela au lieu et à l'instant déterminés que je vous annonce. Dans l'un et l'autre domaine, on arrive à ce résultat par une composition de causes ajustées à l'effet voulu, et cet effet est calculé à coup aussi sûr quand il s'agit des causes humaines prétendues libres que quand il s'agit des causes physiques dont l'action est, de l'aveu de tous, fatalement déterminée par leur nature. »

RÉPONSE. — Reprenons successivement la thèse principale et les faits qu'on invoque pour l'appuyer.

Les actions humaines, nous dit-on, sont l'objet de certaines prévisions; l'inexactitude partielle de celles-ci résulte non de l'impossibilité intrinsèque de prévoir, mais de l'insuffisance des données sur lesquelles nous nous appuyons ; pour prédire à coup sûr les actes humains comme on prédit les mouvements des astres, il suffirait de connaître complètement le caractère et les motifs.

Ces assertions contiennent une portion de vérité. Pour bien entendre comment ce qu'elles ont de vrai n'entame point la doctrine du libre arbitre, j'ai besoin de rappeler :

1° Que le libre arbitre de l'homme est essentiellement une puissance morale ouvrière de notre destinée, une puissance de choisir entre le devoir et ce qui, sous forme d'intérêt ou de plaisir, est contraire au devoir;

2° Que la volonté n'agit pas sans motif puisqu'elle est le pouvoir de se proposer un but, c'est-à-dire un bien qui soit un motif pour agir.

Supposons maintenant que les motifs d'ordres différents dont le conflit assure un champ d'action au libre arbitre soient tous du même côté, que toutes mes inclinations et tous mes intérêts me recommandent la chose même que le devoir me commande; quelle sera ma situation et quelles espèces d'actes volontaires pourrai-je accomplir? Je puis aller dans toutes les voies qui me sont ouvertes; c'est le privilège de la liberté. Mais ici une seule voie m'est ouverte, car il n'y a de motifs que d'un seul côté, de l'autre côté ou des autres il n'y a rien. J'irai donc certainement dans cette voie unique; n'y pas aller, vouloir autre chose que la seule chose à vouloir serait en contradiction avec la nature même de la volonté qui est de se proposer un but et d'agir par un motif en vue d'une fin.

Modifions l'hypothèse. Il n'y a d'un côté que des motifs d'un certain ordre, par exemple, des motifs d'intérêt. De l'autre côté, du côté opposé, du côté de l'abstention ou de l'acte contraire, il n'y a rien, il n'y a aucun motif, ni motif de devoir, ni motif d'inclination, ni motif d'intérêt opposé. Je suivrai certainement l'intérêt; ne pas le suivre ou agir en opposition avec lui serait agir sans motif, c'est-à-dire accomplir un acte volontaire dans des conditions qui répugnent au caractère essentiel des actes volontaires. Ainsi, qu'on me propose une bonne affaire, certainement utile, c'est-à-dire offrant une garantie absolue de gain sans aucune chance de perte, certainement honnête, c'est-à-dire ne pouvant jamais porter aucune atteinte à la loi morale interprétée par la conscience la plus délicate, enfin ne pouvant ni m'attirer aucune peine ni me priver d'aucun plaisir, je la ferai certainement. Pour la même raison et toutes choses égales d'ailleurs, de deux affaires, je ferai certainement la meilleure, c'est-à-dire la plus avantageuse, car si les avantages de l'une sont représentés par 20 et les avantages de l'autre par 30, les 20 qui leur sont communs s'annulent et les 10 d'excédent de la seconde sur la première restent comme motif unique.

J'en dirai autant du motif du devoir lorsqu'il est le seul en présence duquel la volonté soit placée, et autant encore d'un devoir supérieur comparé à un devoir inférieur, étant toujours admis par hypothèse qu'aucun motif d'un autre d'ordre n'intervient.

Les cas de ce genre ne sont plus proprement le champ du libre arbitre, bien qu'ils soient encore le champ de la volonté. La volonté agit parce que cet *appetitus intellectualis*, cette force qui va au bien, trouve un objet vers qui aller; le libre arbitre, c'est-à-dire la puissance de choisir, n'intervient pas parce qu'il n'y a point à choisir.

Il en sera autrement, sans doute, si l'on suppose que je veuille sacrifier mon intérêt ou contrarier mon inclination soit pour me donner le spectacle de ma liberté, soit pour faire pénitence. Mais, dans ce cas, nous sortons de l'hypothèse en rétablissant ce que l'hypothèse supprimait, le conflit entre des motifs d'ordre différent et qui n'ont pas de commune mesure, conflit entre l'intérêt et le sentiment de la dignité personnelle, conflit entre l'intérêt et le bien moral représenté par l'idée de pénitence.

Il en sera encore autrement si je viole le devoir pour le plaisir de le violer, par pur esprit de révolte et pour donner satisfaction à la passion de l'orgueil ; là aussi, nous sortons de l'hypothèse pour rentrer dans le cas de conflit et dans le champ du libre arbitre, qui choisira parce qu'il trouvera à choisir.

Et il reste vrai, par la constitution même de la volonté qui n'agit pas sans motif, que si tous les motifs sont d'un côté, c'est infailliblement de ce côté que la volonté se dirige.

Maintenant calculez encore les effets de l'habitude. Considérez que chez un trop grand nombre d'hommes le motif du devoir est presque réduit à zéro par l'endurcissement dans le mal, par l'obscurcissement et l'oblitération volontaire de la conscience. Considérez que chez d'autres, en trop petit nombre, l'effet inverse est produit par la continuité des actions vertueuses. Si ces deux états psychologiques opposés demeurent présents à votre esprit, vous ne vous étonnerez pas qu'on puisse prédire, presque à coup sûr, les crimes des premiers, les belles actions des seconds ; pour les uns comme pour les autres, et par l'effet d'une série d'actes dont ils ont la responsabilité tout entière, il n'y a plus guère qu'une voie ouverte, et ils y marchent. Voilà donc ceux dont la conduite est, en quelque façon, prédéterminée. *En quelque façon*, et non pas absolument, car la conscience n'est pas éteinte à ce point chez les premiers que le motif du devoir ne puisse y reparaître ; on a, grâce à Dieu, de beaux et nombreux exemples de ces réveils et de ces retours. Pareillement, la sainteté n'est pas consommée chez les seconds comme elle le sera dans le ciel ; elle ne l'est pas assez pour les rendre définitivement inaccessibles à tout motif d'intérêt ou de plaisir, et l'histoire nous offre, hélas ! plus d'un cas de ces chutes d'un ange. C'est seulement sous cette double réserve qu'il y a d'honnêtes gens et des coquins dont on peut dire avec une suffisante sécurité morale, en deux sens très opposés : *je suis sûr d'eux*.

Voilà l'élément de fixité très approximative et très flottante qui rend possible à quelque degré la prévision de la moyenne des crimes en tel ou tel pays. Cette prévision se réduirait presque à une conjecture si on éliminait par la pensée le groupe des malfaiteurs qui se sont enracinés dans le mal.

Et voici l'élément fixe sur lequel se fondent les prévisions économiques et administratives.

Dans l'ordre économique, on considère les actions humaines en tant qu'elles ont pour principe l'intérêt ; et c'est bien, en effet, d'intérêt qu'il s'agit dans les questions de production et d'échange, la probité restant sauve et tous les autres devoirs étant respectés. Quand donc je cherche un placement, sans doute je le cherche bon ; et après que j'ai mis à la porte le tentateur qui vient me proposer une spéculation malhonnête, on peut prédire, à coup sûr, que, de deux placements, je choisirai celui que je jugerai le meilleur. Ainsi encore l'homme qui cherche une profession prendra, *toutes choses égales d'ailleurs*, celle où il y a le plus à gagner. L'homme qui produit produira, *toutes choses égales d'ailleurs*, d'autant plus abondamment qu'il aura plus

d'espoir de bien vendre. L'homme qui produit à perte cessera de produire, à moins que d'autres raisons ne lui conseillent de ne point arrêter sa fabrication. Ces autres raisons, étant accidentelles, disparaissent à qui regarde les choses par masses et par ensembles ; elles n'empêchent pas la loi économique d'être vraie *en gros*. Mais comme elles subsistent à l'état individuel, la loi économique n'exprime qu'une tendance, et un large champ reste ouvert aux exceptions. Quel champ ? Celui même où s'exerce la liberté humaine lorsque le conflit des motifs d'ordre différent la remet en demeure de choisir. La loi est qu'on ne fabrique pas à perte ; et nous avons vu plus d'un industriel continuer sa fabrication, en dépit de cette loi, pour donner à ses ouvriers du pain par le travail. La loi est qu'on travaille en vue d'un bénéfice, et que, de deux états, on embrasse le plus fructueux ; et nous avons vu des servantes rester sans gages auprès de leurs maîtres ruinés, et nous voyons tous les jours un état moins lucratif préféré à un état plus lucratif parce qu'il y a dans le premier plus de bien moral à faire, ou, dans le second plus de dangers pour la vertu.

Enfin l'indicateur des chemins de fer n'offre pas à résoudre une difficulté bien terrible. Dans une administration bien réglée, le devoir manifeste et l'intérêt immédiat manifeste sont mis en si parfait accord que tous les motifs de tous les ordres sont accumulés dans la direction de l'obéissance. Là encore, on ne choisit guère parce qu'il n'y a guère à choisir. Et cependant, là encore il peut arriver qu'on ait à choisir, par exemple, qu'un employé soit sollicité par une violente passion à déserter sa besogne professionnelle, ou qu'un autre se trouve entre cette besogne et l'appât d'une somme énorme à gagner s'il y manque. Et c'est toujours sous la réserve de ces possibilités assez rares que l'on compte sur la régularité des services.

Mais sortons de ces exemples où la place du libre arbitre est visiblement réduite à un minimum. Rentrons dans la vie véritablement et proprement morale où ni la loi pénale ni la discipline administrative ou militaire ne pèsent du poids de leurs contraintes, et où la volonté rencontre d'un côté le motif du devoir, de l'autre les suggestions de la passion ou de l'intérêt contraires au devoir. Regardons vivre, dans cette sphère d'activité, non les hommes qui se sont enracinés dans le bien ou dans le mal, mais ceux en qui subsistent à la fois la lumière du devoir et l'obstacle au devoir. Essayons de soumettre à une détermination statistique ce qu'ils y seront et ce qu'ils y feront quant à la chasteté, quant à la délicatesse, quant à la charité dans les jugements, les sentiments et les actes. Nous nous sentirons en présence de quelque chose qui échappe à tous les calculs et à toutes les prévisions humaines, de quelque chose qui est en dehors de la déterminabilité parce qu'il est en dehors de la détermination nécessaire, de quelque chose qui résultera d'un choix véritable et non pas d'une impulsion plus forte triomphant d'une impulsion plus faible, de quelque chose que l'omniscience de Dieu peut seule atteindre d'avance. Ce quelque chose est le domaine inaliénable de la liberté, de la responsabilité, de la vie morale.

L'INSTINCT, LA CONNAISSANCE
ET LA RAISON

Par M. C. de KIRWAN

Rarement, dans la suite des temps, a été plus méconnue que de nos jours cette vérité qui devrait être de sens commun, à savoir que la nature humaine diffère par essence de la nature animale. Cela tient beaucoup au parti pris et à l'esprit de système, mais cela tient aussi, et dans une forte proportion, à l'oubli des notions, même élémentaires, de la psychologie. Si l'on excepte le nombre, trop restreint, hélas! des savants qui se sont préparés à l'étude de la nature par une solide éducation philosophique, on peut dire qu'actuellement la presque totalité des représentants attitrés des sciences naturelles, au moins en France, repousse systématiquement aujourd'hui toute différence essentielle entre la bête et l'homme. Ceux mêmes qui s'honorent en ne se renfermant pas exclusivement dans le concept de la matière, ou même qui repoussent, par des considérations scientifiques fortement motivées, toute théorie transformiste, fût-elle restreinte aux limites d'une hypothèse acceptable, ne veulent pas admettre — d'accord en cela avec les adhérents à l'évolutionnisme le plus illimité — que la plénitude de l'intelligence, la raison, ne se trouve pas en germe dans les animaux supérieurs, et, par voie de conséquence, dans les plus infimes représentants du règne animal. Ils accordent bien que l'intelligence humaine est « énormément plus développée » (ce sont les propres expressions du très éminent M. de Quatrefages[1]) que celle des animaux qui occupent le sommet de l'échelle zoologique, mais ils veulent qu'elle soit cependant de même nature : « L'homme, qui domine la création entière par l'ensemble de ses aptitudes physiques, par ses facultés intellectuelles et par la possession de la parole, dit un autre membre éminent de l'Institut, est soumis en ce monde aux mêmes lois que les autres créatures[2]. »

1. « Plus je réfléchis, plus je me confirme dans la conviction que l'homme et l'animal pensent et raisonnent en vertu d'une faculté qui leur est commune et qui est seulement énormément plus développée dans le premier que dans le second. » A. de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, 7e édition, p. 15. — 1883, Paris, Alcan.

2. Emile Blanchard, *La vie des êtres animés*, p. 72. — 1888, Paris, Masson.

Il n'est que juste toutefois de faire observer que, hors de France, des naturalistes non moins éminents que ceux que l'on vient de nommer et non moins spiritualistes par leurs

Il ne nous coûte pas de l'avouer : ce n'est pas sans un sentiment exact de notre insuffisance que nous assumons la tâche de combattre une opinion soutenue par des princes de la science contemporaine. Il faut notre confiance absolue en la sûreté et en la vérité de cette cause pour que nous ayons entrepris de la défendre. Elle l'a été du reste bien avant nous, et même à toutes les époques, et compte parmi ses champions quelques-uns des plus beaux génies qui aient honoré l'esprit humain. Nous n'aurons garde de négliger ce secours ; jusque parmi nos contemporains de bien autres talents que le nôtre s'y sont employés sur lesquels nous ne manquerons pas d'appuyer notre propre faiblesse. Mais telle est la persistance de l'erreur, nonobstant les plus lumineuses dissertations, qu'il n'est sans doute pas inutile d'apporter la même persévérance à maintenir les droits de la vérité et à en adapter autant que possible l'exposé à toutes les nuances que peut revêtir la négation.

Pour y arriver, peut-être ne sera-t-il pas inutile de retracer d'abord à grands traits les étapes principales de la marche de l'esprit humain en cette matière. Suivra tout naturellement l'exposé des solutions diverses données à la question, tant par les naturalistes que par les philosophes de notre siècle ; combattant les unes, établissant l'accord des autres sous quelques divergences, plus apparentes que réelles, nous terminerons cet aperçu par nos propres conclusions.

I. — L'ANTIQUITÉ ET LE MOYEN AGE

Si l'on se reporte aux civilisations naissantes, ou si l'on observe les races dégradées jusqu'à l'état sauvage, on constate que l'homme relativement peu cultivé, tel que, dans la haute antiquité, les premiers Aryas et, de nos jours, le Polynésien ou l'Esquimau, n'établit presque aucune différence entre son âme et celle de la bête, voire celle qu'il prête aux végétaux ou même aux êtres inorganiques. Au contraire, la notion de la supériorité de la nature humaine sur le reste de la création, y compris la nature animale, prend corps et se développe à mesure que s'élève le niveau intellectuel et que s'épanouit la civilisation. Pythagore, Platon accordent à l'homme une âme spirituelle en plus de l'âme sensible. Socrate, en apprenant à se connaître soi-même, arrive à la connaissance de la Divinité qui n'est point accordée aux animaux. Aristote, naturaliste autant que philosophe, approfondit le sujet et

tendances comme par leur esprit, professent sur ce que l'on peut appeler la psychologie animale, des idées beaucoup plus conformes aux saines données philosophiques. On pourrait citer, par exemple, en Belgique, M. Van Beneden père, l'un des naturalistes de notre temps qui ont le plus fait avancer la science ; en Angleterre, sir Georges Mivart, que ses travaux dans les sciences naturelles n'empêchent point d'être versé dans les études philosophiques, et qui adopte, dans la question qui nous occupe comme dans beaucoup d'autres, les grandes lignes du thomisme ; enfin, en Allemagne, le grand physiologiste Johann Muller, qui savait très bien établir la distinction fondamentale entre la faculté de connaître en l'animal et la faculté de même nom chez l'homme.

prépare déjà les éléments de la solution véritable en accordant en commun à l'homme et à l'animal la spontanéité, l'imagination, la mémoire, mais en reconnaissant en plus au premier la conception de l'universel, la science, la raison, la conscience, la réflexion [1]. Les stoïciens, par la plume de Sénèque, opposent l'instinct inné, aveugle, irréfléchi, parfait par lui-même, à l'intelligence éclairée par la raison, progressant et se développant peu à peu par la réflexion [2]; ou bien, avec Epictète, ils constatent que la brute, sous l'impulsion des sens, agit sans savoir ce qu'elle fait, tandis que, seul dans la nature, l'homme agit en le sachant [3]. Plotin, comme avant lui Pythagore et Platon, explique la nature humaine par l'existence d'une âme supérieure et intelligente en plus de l'âme animale commune à l'une et à l'autre.

Puis, quand arrive l'époque de la décadence du monde antique, nous voyons les idées se troubler, la confusion envahir les esprits, et les Plutarque, les Celse, les Porphyre, Pline l'ancien lui-même, admettre l'égalité de nature, sinon la supériorité de l'âme de la bête sur celle de l'homme, en se fondant sur la même méconnaissance psychologique et les mêmes sophismes que les naturalistes et les philosophes matérialistes de nos jours.

Cependant le christianisme était né, portant en lui le germe de la plus grande rénovation philosophique. Si, mus par un zèle mal éclairé, quelques esprits étroits veulent, avec les Tatien et les Arnobe, abaisser l'homme pris en soi jusqu'à l'animal, pour fonder sa supériorité sur la seule religion, ils ont contre eux tout l'enseignement des Pères de l'Église. Précurseurs des Augustin et des Thomas d'Aquin, Origène, Lactance, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome constatent que, venant au monde faible et privé de tout, l'homme, s'il n'avait l'usage de la raison pour se défendre contre les éléments et assurer sa subsistance, serait bien vite anéanti; au lieu que les animaux naissent pourvus par la nature d'un instinct qui les guide et d'organes assez développés pour, avec le secours des sens et de l'imagination, faire face à tous leurs besoins, et sont dépourvus de la raison qui ne leur est pas nécessaire : aussi l'uniformité régit leurs actions, la variété celles de l'homme.

Saint Augustin précise davantage la pensée des Pères, en reconnaissant à l'homme la *vie* en commun avec la plante et la bête, la *sensibilité* (les sens, la mémoire, l'imagination) en commun avec celle-ci, mais, en outre, la raison et par elle la science. Cette sensibilité de la bête implique en elle une âme distincte du corps, mais enfoncée en lui bien plus que celle de l'homme, d'où vient la supériorité des sens des animaux sur les nôtres. Saint Thomas et les scolastiques complètent et développent les idées d'Aristote et de saint

1. Voir les *Fragmenta veterum philosophorum* (collection gréco-latine Firmin Didot) ; voir aussi les *Mémorables* de Xénophon, plusieurs passages des *Dialogues* et du *Phèdre* de Platon, et, pour Aristote, la *Physique*, *Traité de l'Ame*, *De la Mémoire*, *Histoire des animaux*.
2. Sénèque, lettres 121 à 124.
3. Epictète, *Discours ou entretiens*, II, 8.

Augustin : tandis qu'une âme végétative infuse la vie à la plante, une âme à la fois végétative et sensitive à l'animal, l'âme humaine est tout ensemble végétative, sensitive et raisonnable. En plus de l'action des sens, de l'imagination et de la mémoire, les animaux sont guidés, dans la fuite de ce qui leur est nuisible et la recherche de ce qui leur est avantageux, par une *estimation naturelle*, estimation qui n'est point déterminée, comme en l'homme, par comparaison et raisonnement, mais qui leur est dictée par leur instinct. Leur pouvoir de connaître n'a d'autre objet que l'action présente; dépourvu de toute spéculation, il est absolument étranger à la raison.

L'époque de la Renaissance ne nous apporte pas de nouvelles lumières sur notre question. Giordano Bruno, malgré son panthéisme, attribue cependant à l'homme, à l'exclusion de l'animal, la réflexion et le pouvoir de diriger son intelligence et d'interroger la nature. Quant à Montaigne, ses boutades consistant à attribuer la supériorité aux animaux, parce que, ne se préoccupant pas de science à acquérir, de vrai à discerner du faux, etc., ils suivent sans souci la bonne loi naturelle, ne méritent pas d'être prises au sérieux.

II. — DESCARTES, BOSSUET, LEIBNIZ

Mais quand nous arrivons à Descartes, un singulier revirement, sous l'influence du maître et de son école, se fait jour dans les esprits. Pressé par la logique de son spiritualisme outré qui lui fait considérer l'âme humaine comme un être complet et parfait en soi, uni accidentellement au corps, et dont toutes les facultés seraient comme une dépendance de l'intelligence, Descartes est amené peu à peu à considérer l'animal comme une sorte d'automate très perfectionné : c'est, d'après lui, une machine d'une délicatesse extrême, mais dépourvue, en tant que machine, de toute espèce d'intelligence, de toute volonté, voire de sensibilité même. Ce n'est pas sans quelque répugnance, toutefois, que le philosophe tourangeau arrive à ces conséquences extrêmes : plusieurs passages de ses *Lettres* [1] et de la cinquième partie du *Discours sur la Méthode* fournissent la preuve de ses hésitations. Mais rapportant tout, dans l'âme, à l'intelligence, à la pensée, — « Je pense, donc je suis, » — il n'aperçoit pas d'intermédiaire possible entre l'esprit pur et la matière, et ne pouvant comprendre une âme que comme spirituelle seulement et partant immortelle, son esprit se révolte à la pensée d'accorder la spiritualité et l'immortalité aux animaux. Donc les bêtes, simples machines, sont dépourvues d'intelligence comme de volonté et de sensibilité.

Cette conclusion étrange et si contraire aux faits est admise par les disciples bien plus résolûment encore que par le maître, et l'on voit des esprits d'une supériorité aussi grande qu'un Pascal, un Malebranche, ou même un

1. Lettres LXXV, CXXXIII, CXLII, voir aussi, dans l'édition Vor Cousin (1824, Paris, Levrault) la lettre 40 du t. II.

Fénelon (pour qui « le mot *instinct* est un mot vide de sens »), adopter sans hésitation comme sans répulsion une théorie qui assimile toute vitalité animale au mécanisme d'une montre [1]. Toutefois de telles idées ne passent point sans protestation de la part des contemporains. Fontenelle observe malicieusement que si l'on met en présence « une machine de chien et une machine de chienne », il en pourra résulter « une troisième petite machine », tandis que l'on aura beau mettre deux montres indéfiniment l'une près de l'autre, il n'en résultera jamais une troisième montre. De son côté, Lafontaine, avec sa bonhomie narquoise, persifle spirituellement la bête-machine, dans le discours à Mme de La Sablière qui accompagne la fable des *Deux rats, du renard et de l'œuf*. Puis il fait, à sa manière, une théorie comparée de la nature humaine et de l'animal qui n'est pas sans valeur :

Sur tous les animaux, enfants du Créateur,
J'ai le don de penser et *je sais que je pense.*
Or vous savez, Iris, de certaine science,
Que quand la bête penserait,
La bête ne réfléchirait
Sur l'objet ni sur sa pensée [2] ;

et cette absence de réflexion et de connaissance des phénomènes qui se passent en elle, établit, pour le fabuliste-philosophe, une ligne de démarcation essentielle de la bête à l'homme, tout en plaçant la première bien au dessus d'un pur mécanisme. Il conclut en accordant, à la façon des philosophes de l'antiquité, deux âmes à l'homme, l'une pareille à celle des bêtes, grossière et enveloppée dans la chair, l'autre, une sorte d'esprit pur selon la conception de Descartes.

La réaction contre l'exagération cartésienne ne se renferma pas dans d'aussi sages limites. Un excès appelant l'excès contraire, on commença dès lors à tenter d'établir une sorte d'identité de nature entre l'animalité et l'humanité, et Bossuet dut élever la voix pour rétablir le rang de la créature faite à l'image de Dieu. Si l'on étudie attentivement le long et important chapitre que l'aigle de Meaux a consacré à cet objet dans le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* [3], on remarquera que, d'une dialectique puissante, irréfutable, en tout ce qui tend à établir la supériorité de nature de l'homme et l'infériorité de la bête, le grand orateur est moins assuré et moins heureux quand il cherche à définir le mode d'être, l'essence de celle-ci, comme on le verra plus loin. Mais d'abord, indiquons les principales lignes de son argumentation.

Tous les mouvements des animaux sont exactement appropriés à leur fin, — et il en est de même de ceux que l'homme exécute d'instinct et antérieurement à toute intervention de sa raison ou de son raisonnement, — parce

1. Cf. Henri Joly, *L'Homme et l'animal*, et le P. de Bonniot : *La bête comparée à l'homme.*
2. Lafontaine, *Fables*, liv. X, fab. 1.
3. Chap. V : *De la différence entre l'homme et la bête.*

qu'ils sont réglés par une raison supérieure et qui est en dehors d'eux. Mais de ce que les animaux se meuvent convenablement ou, si l'on veut, raisonnablement par rapport à certains objets, il ne suit pas qu'ils le fassent par suite d'un raisonnement; il faudrait, pour cela, prouver, ce qui ne se peut, qu'ils connaissent cette convenance ou cette raison, et qu'ils l'adoptent par choix. C'est pourquoi la bête *n'apprend* rien, au sens propre du mot. On la *dresse*, il est vrai, en lui faisant subir une suite d'impressions matérielles associées aux mouvements que l'on veut lui faire exécuter ou éviter, de manière à lui faire contracter peu à peu l'*habitude* de la suite d'actes constituant le but du dressage, mais rien d'intellectuel n'y est en jeu. Au contraire, l'homme apprend véritablement, parce que, étant touché des idées immatérielles ainsi que « des proportions et des règles immuables qui les entretiennent », il reçoit communication des pensées d'autrui, se les assimile, les compare. Ainsi la nature humaine arrive à la connaissance de Dieu et, par là, à l'idée du bien et du vrai, de la sagesse infinie, de l'immutabilité, de l'éternité, de la justice, de l'ordre social, de la fraternité humaine, — ce que, à moins de renoncer au bon sens, on ne saurait accorder aux animaux. Aussi ces derniers *n'inventent-ils rien*, ni une arme, ni un outil, ni un signal, alors que l'homme le plus stupide invente au moins quelque signe pour se faire comprendre.

Il y a plus. Par la réflexion, l'homme s'élève au dessus des sensations, des imaginations, des appétits, pour les observer, les comparer avec leurs objets, en rechercher les causes, arriver à la vérité, puis, d'une vérité, passer à une autre : une fois ce premier pas franchi, l'homme ne s'arrête plus dans la voie du progrès. Mais les animaux n'ont, depuis l'origine du monde, rien ajouté à ce que la nature leur a donné. Enfin la liberté que possède l'homme introduit la variété, la multiplicité des directions dans ce qu'il invente, et, par le choix qu'elle lui laisse entre le bien et le mal, crée pour lui la responsabilité. L'animal ne possède aucune liberté, il fait tout fatalement et se laisse dompter par l'homme qui l'asservit à son usage.

Mais quelle est la cause de ces mouvements des animaux qu'ils accomplissent par instinct? Ici l'évêque de Meaux évite de se prononcer. Il cite l'opinion de saint Thomas qui fait tout dépendre du sensitif, et celle de Descartes qui ne reconnaît dans les animaux qu'un mécanisme comparable à celui des horloges. Mais après avoir indiqué ce qu'il considère comme les avantages et les inconvénients de l'une et de l'autre, il laisse entrevoir que celle de Descartes aurait ses préférences. Tout au plus concèderait-il qu'il y aurait dans les bêtes « quelque sensation jointe à l'impression des objets », la nature ayant attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires, d'où les appétits suivent naturellement, sans qu'il y soit besoin de raisonnement. Ainsi présentée, la sensation ne serait, dans la machine animale, qu'une sorte d'accessoire, d'auxiliaire. Aussi Bossuet, ne s'attachant pas suffisamment, sans doute, à saint Thomas, dans la distinction entre le sensitif et l'intellect, refuse-t-il à l'animal toute espèce de langage,

ce qui est une erreur, car il faut distinguer le langage sensible, spontané, correspondant aux facultés qui dérivent des sens, et que les animaux possèdent, ainsi que l'homme, du reste, — du langage intellectuel, artificiel, convenu, inventé et possédé par l'homme seul.

Contemporain de Bossuet, bien que plus jeune d'une vingtaine d'années, Leibniz a mieux compris la nature intime de la bête. On peut s'en convaincre en parcourant ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (texte et avant-propos) écrits en réponse aux *Essais* de Locke. Il remarque que s'il y a dans les animaux un rudiment, « une ombre » de raisonnement, cette ombre résulte de la *consécution* de leurs impressions et de leurs sensations ; mais que, pour qu'il y eût raisonnement véritable, il faudrait qu'ils eussent la connaissance *de quelque raison* de la liaison de leurs perceptions, connaissance que les sensations seules ne sauraient donner. Tandis que les consécutions des animaux sont purement empiriques, les dirigeant d'après ce qui arrive dans des circonstances semblables, sans qu'ils soient « capables de juger si les mêmes causes subsistent ». Et Leibniz ajoute : « c'est pour cela qu'il est si aisé aux hommes de tromper les bêtes. » L'homme seul a la faculté de parler, c'est-à-dire d'émettre des sons articulés ou de former des signes correspondant à des idées ; plusieurs animaux ont des organes aussi propres que les nôtres à former la parole ; cependant ils ne parlent pas ; ou bien si, par imitation, ils prononcent quelques mots, ces mots ne sont, pour eux, le signe d'aucune idée.

En un mot, pour Leibniz, les animaux sont beaucoup plus que des automates ; ils ont, avec les sensations, l'imagination, la mémoire, une perception ou connaissance sensible ; mais ils sont guidés par la consécution, non par la comparaison de leurs impressions : *ils sont purement empiriques*.

III. — LE XVIIIe SIÈCLE

Jusqu'ici les philosophes dont nous avons rappelé l'opinion sont peu ou ne sont point — si l'on excepte Aristote et saint Thomas — naturalistes ; et cet éloignement de l'histoire naturelle est bien pour quelque chose, sans doute, dans l'erreur cartésienne.

A partir du XVIIIe siècle, il n'en est plus de même : hormis Condillac et David Hume, tous les écrivains qui ont envisagé la question, Réaumur, Buffon qui les domine tous, La Mettrie, Charles Bonnet, George Leroy, comme aussi ceux de notre siècle, sont tous, à des titres divers de science directe ou d'érudition, naturalistes au moins par quelque côté.

Réaumur n'avait guère fait que poser le problème. Il estime bien que, en raisonnant par analogie, on aurait quelque penchant à prêter de l'intelligence aux insectes ; mais en y regardant de plus près, il reconnaît que les fondements de cette appréciation sont des plus futiles [1]. — Condillac, qui rapporte

1. Cf. Réaumur : *Mémoire pour servir à l'histoire des insectes*, t. I.

exclusivement l'origine des idées à la sensation, et pour qui la réflexion n'est que de la sensation ajoutée à la sensation, n'est pas illogique en plaçant des opérations intellectuelles à l'origine des habitudes des animaux ; il le devient en admettant cette proposition que toute connaissance, en la bête résultant d'un même principe, le besoin, tous les individus d'une même espèce contractent fatalement les mêmes habitudes et agissent de la même manière[1] ; choses incompatibles avec la réflexion, le raisonnement, la liberté qu'il leur accorde en même temps. — David Hume émet des paradoxes comparables à ceux de Montaigne, quoique en d'autres termes : Si les instincts animaux se développent en l'homme, jusqu'à la faculté de raisonner sur des propositions générales, cela ne lui sert qu'à se tromper sans profit [2]. D'où il serait facile de conclure, comme le fameux sceptique du XVIe siècle, que la condition de la brute est préférable à celle de l'homme.

Buffon est le plus sérieux. S'il subit un peu trop l'influence de l'école néo-sensualiste, s'il se débat parfois dans des contradictions qui dénotent une certaine hésitation dans son esprit, il n'en émet et développe pas moins des propositions fort sensées et fort justes, et qu'il y a profit à indiquer. Entre la vie matérielle de l'homme et celle de la bête, les analogies et les ressemblances sont nombreuses : toutefois l'homme le plus stupide conduit et maîtrise le plus « spirituel » des animaux. Ceux-ci ne possèdent jamais la parole, alors que rien ne manque dans la conformation de plusieurs d'entre eux pour qu'ils puissent en user. Sans doute l'impression des objets extérieurs agit d'abord sur les sens de l'homme comme sur ceux des bêtes ; cependant on voit sans cesse que l'affaiblissement ou le peu de développement des sens ne nuisent en rien, en lui, au développement des facultés intellectuelles, tandis que, dans l'animal, les aptitudes de l'espèce sont toujours proportionnées au développement sensoriel de l'individu. Le grand naturaliste explique fort sensément comment les actes que les animaux accomplissent sous l'impulsion de leurs sens peuvent revêtir les apparences d'une conduite dirigée par le raisonnement : c'est que, recevant les mêmes impressions des sens que les animaux, nous y mêlons d'habitude notre raisonnement et ne distinguons plus les effets des premières indépendamment du second. Ainsi un chien qui a été battu pour avoir dérobé de la viande, par exemple, n'ose plus y toucher sans l'agrément de son maître qu'il sollicite par des mouvements divers. Cela s'explique par l'association des impressions reçues dans le cerveau de l'animal sans l'intervention d'aucun raisonnement.

Cependant Buffon, qui accorde la sensibilité et l'imagination aux animaux, leur refuse la mémoire. C'est une inconséquence : elle justifie le reproche qui lui a été fait de tomber inconsciemment dans l'automatisme cartésien, alors pourtant que, ailleurs et notamment à propos des castors, il accorde à ces rongeurs une certaine « lueur d'intelligence ». Il en est de la mémoire

1. Cf. Condillac : *Traité des animaux ; Essai sur l'origine des connaissances.*
2. D'après M. Henri Joly, *loc. cit*

chez les animaux comme de l'imagination : elle est sensitive et passive et n'implique nécessairement aucune intervention de l'intelligence et de la volonté. C'est ce que Buffon n'a pas compris. Aussi considère-t-il, dans plusieurs de ses écrits, la nature animale comme exclusivement matérielle ; et attendu que cette nature matérielle existe aussi en l'homme, concurremment avec l'intelligence et la raison, il en conclut que l'homme est double, *homo duplex*, et que c'est en raison de sa nature composée de deux principes opposés qu'il a tant de peine à se concilier avec lui-même. Idée exprimée déjà, sous des formes diverses, par Ovide, par saint Paul, par Racine et par Pascal [1].

Rien à dire de La Mettrie, ce médecin matérialiste, qui reprend pour son compte l'automatisme animal des Cartésiens afin de l'étendre à l'homme : personne aujourd'hui, même parmi les plus ardents de nos adversaires, n'accepterait une théorie pareille. A un point de vue et dans un esprit opposés, les idées du naturaliste genevois, Charles Bonnet, qui fait dépendre les opérations intellectuelles de la forme et de la disposition des fibres du cerveau, formes et dispositions acquises chez l'homme, innées en l'animal, ne sont guère plus acceptables ; elles aboutiraient logiquement à l'automatisme, sans éviter d'ailleurs une certaine confusion entre les opérations véritablement intellectuelles et l'activité purement animale.

Cette confusion, que nous allons voir, à de rares exceptions près, s'établir de plus en plus parmi les naturalistes, se manifeste déjà d'une manière fort digne d'attention, au siècle dernier, chez le lieutenant des chasses de Versailles, George Leroy [2]. Dominé, peut-être à son insu, par l'influence de l'école condillacienne, il ramène toutes les facultés intellectuelles à la sensibilité et arrive ainsi logiquement à faire s'élever l'instinct, par voie de perfectionnement, jusqu'à l'intelligence. Mais il est remarquable qu'il suffirait de modifier la technologie de cet auteur, en remplaçant les termes dont il se sert, se rapportant aux facultés intellectuelles, par les termes homologues concernant les facultés sensitives ; en donnant, par exemple, au mot *réflexion* le sens de *sensation renouvelée*, et en remplaçant l'*intelligence* par la *sensibilité* servie par la *mémoire*, pour rendre la théorie de Leroy assez acceptable et preque voisine de celle de Leibniz. Ainsi modifiée, elle n'exclut pas moins toute tendance à l'automatisme pur ou mitigé, tout en rapportant aux facultés sensitives les aptitudes animales qui simulent l'intelligence.

IV. — FRÉDÉRIC CUVIER ET PIERRE FLOURENS [3]

Plus sagaces observateurs et de réflexion plus approfondie que George Leroy, deux naturalistes distingués de la première moitié de notre siècle ont

1. Cf. Buffon : *Hist. nat. de l'hom.*; *De la nat. de l'hom.*, *Œuvres complètes*, t. IV, édition de 1774. *Discours sur la nature des animaux*, *Ibid.*, t. V.
2. Cf. G. Leroy : *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux*.
3. Cf. Pierre Flourens : *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, 5e édition, 1870, Paris, Garnier frères.

nettement séparé l'instinct de l'intelligence. Frère du grand paléontologiste Georges Cuvier et directeur de la ménagerie du Muséum d'histoire naturelle, Frédéric Cuvier; après lui et avec lui, le célèbre physiologiste Pierre Flourens, refusent explicitement — en principe du moins — toute raison à la bête, en lui accordant toutefois, en plus des instincts, une certaine intelligence rudimentaire, mais irréfléchie et inconsciente, variant du reste en étendue avec les espèces. Sans examiner quant à présent la thèse d'une intelligence spécifiquement inférieure s'ajoutant à l'instinct des animaux, observons que nos deux estimables savants ne suivent pas toujours, dans l'application, la logique de leur principe : ainsi le premier attribue à un singe des combinaisons d'idées et la faculté de généraliser, du fait que cet animal secoue l'arbrisseau sur lequel il s'est réfugié, à l'approche d'une personne aux allures menaçantes; il estime que le cheval et le chien *apprennent la signification* de quelques-uns de nos mots, et que le dernier obéit librement, pouvant appliquer à d'autres actes les facultés à l'aide desquelles il obéit à son maître. De son côté Flourens admet que les bêtes combinent mentalement les impressions qu'elles reçoivent comme nous par leurs sens, qu'elles en tirent des rapports et en déduisent des jugements. Mais la formation des jugements, la perception des rapports, la combinaison mentale des idées ou des impressions, la généralisation, impliquent bel et bien la plénitude de l'intelligence, c'est-à-dire la raison. Cuvier et Flourens sont ici, comme tant d'autres, dupes de la confusion entre les facultés intellectuelles proprement dites et les facultés sensitives qui, à tant d'égards secondaires, simulent celles-là Il n'en est pas moins important de retenir que, dans leur pensée, l'intelligence inférieure qu'ils accordent aux animaux est exclusive de la raison, s'ignore elle-même et ne comporte pas la réflexion ; en sorte que s'ils sentent et connaissent, l'homme seul a le pouvoir « de sentir qu'il sent, de connaître qu'il connaît, de penser qu'il pense ». Négligeons les fausses applications, relatées plus haut, de ces principes vrais : il y aurait peu à changer à la thèse de nos deux naturalistes — quelques termes à modifier, quelques définitions à rectifier — pour la mettre pleinement sur la voie de la vérité. Somme toute, et sauf les erreurs de détail, ils reconnaissent expressément, sous une forme particulière, la supériorité de nature de l'espèce humaine sur les espèces animales, ce qui est le point essentiel. On peut encore rapprocher d'eux Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire qui, à l'exemple de Buffon, ne veut pas qu'on sépare ici la philosophie de l'histoire naturelle, et estime, comme aujourd'hui le vénérable M. de Quatrefages, mais pour des raisons plus générales et plus complètes, que l'homme, *un* dans sa double nature, doit constituer à lui seul un règne dans le monde vivant, le règne humain.

Ces clartés de la raison et du bon sens n'ont malheureusement pas prévalu, sauf de trop rares exceptions, parmi les savants en matière d'histoire naturelle de la seconde moitié de notre siècle. Les uns, comme les Huxley, les Carl Vogt, les Broca, les Dr Claus, les John Lubbock, les Charles Richet, ne

veulent considérer dans l'homme que l'organisme vivant, l'objet physiologique ou anatomique, et sont logiquement conduits à ne voir en lui qu'un animal très perfectionné, le plus parfait de tous, mais enfin un pur animal, — ce qui est d'ailleurs un postulat nécessaire à la théorie, si chère à ces savants, de l'évolution absolue. D'autres, animés d'ailleurs du même esprit et de vues identiques, inclinent davantage à s'occuper des animaux, pour découvrir en eux les éléments, ou tout au moins le germe d'une intelligence non pas spécifiquement restreinte à la façon de Cuvier et de Flourens, mais de l'intelligence proprement dite, c'est-à-dire comprenant la raison. MM. Mathias Duval [1], Edmond Perrier [2], Beaunis [3], Romanès [4], comptent parmi les membres les plus en vue de cette école. Enfin des savants sincèrement spiritualistes, mais insuffisamment renseignés, sans doute, sur les éléments de la psychologie, veulent tout à la fois séparer entièrement la nature humaine de la nature animale, et accorder cependant à celle-ci le raisonnement, la réflexion, la comparaison, tous les éléments de la raison en un mot. Nous avons nommé MM. Em. Blanchard [5] et de Quatrefages [6], tous deux membres éminents de l'Institut.

Il n'est guère que M. Henri Fabre, le célèbre entomologiste avignonais, qui fasse exception [7]. Appuyé sur plus de vingt années d'observations journalières portant principalement sur les mœurs, le genre de vie et les habitudes des insectes, il démontre par une multitude de faits que, doués d'aptitudes des plus merveilleuses, chacun dans certaines directions déterminées, tous les animaux qu'il a observés sont, en même temps, d'une stupidité parfaite dans tout le reste.

Quant aux soi-disant démonstrations des tenants de l'intelligence et du raisonnement chez les bêtes, elles consistent à supposer d'abord admis ce qui est précisément en question, à savoir cette intelligence même, et à appuyer ensuite cet état prétendu sur des exemples. Ainsi, d'après M. Romanès, une troupe de grenouilles coassant dans un fossé plein d'eau font preuve d'une « faculté considérable de jugement » parce qu'elles se taisent brusquement à la vue d'un hibou qui vient de se poser — apparamment pour les croquer — sur le bord du fossé. — Un chien agit sous l'influence d'une conception intellectuelle pareille à celle de l'homme, quand, après un bon dressage, il ne se jette pas, ayant faim, sur un morceau de viande avant un signe de son maître. — Ailleurs le même naturaliste présente

1. *Le Darwinisme*, 1886, Paris. Delahaye et Lecrosnier.
2. *La philosophie zoologique*, 1884; *L'évolution mentale*, 1887, Paris, Alcan. *Le transformisme*, 1888, Paris, J.-B. Baillière.
3. *Les sensations internes*, 1889, Paris, Alcan.
4. *L'intelligence des animaux*, 1887, Paris, Alcan.
5. *La vie des êtres animés*, 1888, Paris, Masson.
6. *L'espèce humaine*, 7e édition, 1883, Paris, Germer-Baillère. *Introduction à l'étude des races humaines*, 1889, Paris, Hennuyer.
7. *Souvenirs entomologiques*, 1879, et *Nouveaux souvenirs entomologiques*, 1882, Paris, Delagrave.

comme « expression évidente » de phénomènes *intellectuels* chez divers animaux, des marques d'affection, de jalousie, de colère et autres passions, phénomènes de sensibilité pure qui n'ont rien de commun avec l'intelligence. C'est là, poussée à l'extrême, cette confusion souvent signalée dans ce qui précède, et qui, dans tout le cours des deux volumes de G.-J. Romanès, fausse son jugement et enlève toute autorité à ses exemples. L'emballement d'un cheval qui prend peur résulte, pour cet écrivain, de la perturbation des « facultés mentales » et de la perte de la « présence d'esprit » de cet animal. Deux mères abeilles, fortuitement réunies dans la même ruche, entrent en combat l'une contre l'autre : comme elles s'arrêtent, sans doute épuisées, au moment où elles auraient pu s'entretuer simultanément, l'auteur conclut qu'elles se sont volontairement abstenues de pousser le combat à ses dernières conséquences, *étant consternées à l'idée de laisser la ruche sans reine !* C'est là ajouter aux faits le produit de l'imagination du narrateur ; et c'est par ces additions, inconscientes souvent, que l'on donne à des actes passionnels très simples des apparences de complexité et de raisonnement.

Traducteur en même temps qu'admirateur de l'ouvrage de J. Romanès, M. Edmond Perrier nous offre, à l'appui de la même thèse, des considérations plus étonnantes encore. Qu'une ammophile hérissée, par exemple, perce neuf fois de son dard une chenille pour atteindre et immobiliser ses ganglions nerveux, afin de préparer une proie vivante à une larve qui ne sortira de l'œuf que longtemps après la mort de la mère ammophile, M. Perrier concède à M. Fabre que ce devrait être en effet une chose merveilleuse, — « un miracle » (! — mais seulement si l'on admettait que les choses se sont toujours passées ainsi, que l'insecte *ancestral* (sic) n'a pas autrefois survécu à sa progéniture pour en surveiller l'éducation, etc.

Or, pour M. Perrier, l'insecte dit ancestral, son existence prolongée pour faire, aux temps géologiques, l'éducation de sa progéniture, la transmission par hérédité de son intelligente prévoyance, etc., etc., sont des axiomes, des dogmes qu'il n'est pas permis de révoquer en doute ; par suite, les conclusions que voudraient tirer, du fait de l'ammophile, M. Fabre et ceux qui, avec lui, attribuent ces aptitudes à un instinct merveilleux mais exclusif de l'intelligence, n'ont aucune importance à ses yeux. Pour nous qui accordons aux faits observables et observés plus de valeur qu'aux hypothèses et aux conjectures plus ou moins chimériques des théoriciens de parti pris, nous nous en tiendrons aux conclusions du savant entomologiste. L'abeille qui verse la dose ordinaire de miel dans l'alvéole dont on a enlevé le fond, et la rebouche ensuite soigneusement ; le sphex qui ne sait plus saisir par les pattes la proie vivante dont on a coupé les antennes, sont les mêmes qui, peu auparavant, avaient l'une, avec une science géométrique consommée, construit les cellules de son gâteau de cire, l'autre avec une dextérité et un savoir anatomiques non moindres, comprimé les ganglions cervicaux et paralysé les nerfs moteurs de sa proie. Tour à tour d'une habileté à défier

l'intelligence humaine la mieux douée, quoique sans avoir jamais rien appris, puis d'une ineptie et d'une stupidité absolues en tout le reste, ces insectes agissent assurément dans le premier cas, en vertu d'une raison, mais d'une raison qui est, comme le dit Bossuet, en dehors d'eux et non pas en eux.

Tous les actes des animaux, assurément, ne présentent pas ces sortes de contradictions tranchées et à un tel degré. Mais toutes les historiettes qui, de Pline l'ancien jusqu'à nous, se racontent sur les prétendus traits d'intelligence des éléphants, des oiseaux, des singes, des chiens, des chats et de toute espèce de bêtes, perdraient singulièrement de leur allure merveilleuse si, une fois leur authenticité vérifiée et bien établie, on les réduisait à l'exposé des faits bruts en les dépouillant des commentaires, des embellissements et des insinuations qui ont été visiblement ajoutés par l'imagination des narrateurs. Elles s'expliqueraient alors très bien par l'action combinée des sens, des appétits, de la perception extérieure, de l'imagination et de la mémoire, sans qu'il soit nécessaire d'y faire intervenir aucune opération intellectuelle.

V. — MM. EM. BLANCHARD ET DE QUATREFAGES

Les exemples et le mode d'argumentation des écoles matérialiste et de l'évolution absolue valent plus, il est facile de le voir, par le bruit que font leurs adeptes comme par la renommée et la situation de leurs fauteurs dans le monde savant, que par leur sérieux et leur importance réelle. Les citer simplement, c'est déjà presque les réfuter, du moins aux yeux de tout esprit sincère et qui n'a pas divorcé avec les lois ordinaires de la logique et du raisonnement.

Une attention plus grande est due aux opinions exprimées par les deux savants spiritualistes dont nous avons plus haut rappelé les noms. L'esprit libre d'idées toutes faites, dégagé des préjugés à la mode, sans partis pris ni systèmes préconçus, en un mot, guidés dans leurs recherches et leurs inductions par le seul amour de la vérité, ces éminents naturalistes, beaucoup plus rapprochés que leurs confrères de la solution vraie, s'en écartent cependant sur un point capital et sur lequel il est nécessaire de les combattre. Ils admettent bien, spéculativement, une supériorité de l'homme qui le met hors de pair avec la bête; mais en accordant à celle-ci un principe rationnel, ils renversent inconsciemment la base même de cette supériorité.

L'erreur de M. Emile Blanchard provient principalement de ce qu'il ne conçoit pas d'intermédiaire entre la bête-machine et la bête douée de raison. Refusant à bon droit de considérer l'animal comme un pur automate, il est donc fatalement conduit à lui accorder l'intelligence, et ne paraît pas soupçonner que la vérité puisse se trouver entre ces deux extrêmes. Cependant il admet que l'homme « domine la création entière par ses facultés intellectuelles et par la parole »; et il détermine le caractère qui le différencierait de la brute par ce fait que l'intelligence de celle-ci ne se manifesterait géné-

ralement que suivant une direction déterminée en chaque espèce, tandis que celle de l'homme est apte à se développer et à s'étendre dans toutes les directions. Mais les facultés de l'intelligence ne peuvent pas, selon M. Blanchard, être soumises à une autre loi que celle des développements de l'échelle zoologique : d'où l'on doit sans doute inférer que si l'homme domine toute la création par son intelligence et le don de la parole, c'est seulement parce qu'il possède l'organisme le plus perfectionné de toute la série animale. Mais alors que devient la ligne de nette démarcation entre cet organisme le plus perfectionné et celui qui prend sa place immédiatement au dessous? Et si cette démarcation disparaît, quelle fin de non recevoir légitime reste-t-il à opposer à l'hypothèse évolutionniste que, précisément dans le même écrit, M. Blanchard combat si vigoureusement? D'ailleurs une pétition de principe se cache sous ce raisonnement : poser que les facultés *intellectuelles* ne peuvent pas être soumises à une autre loi que celle des développements de l'échelle zoologique, c'est admettre implicitement ce qui est précisément en question, à savoir que l'intelligence existe, au moins virtuellement, dans l'animalité tout entière. Assurément l'organisme humain est soumis aux mêmes lois que l'animalité pure; mais de même que celle-ci est sujette aux lois de la vie végétative ce qui ne l'empêche pas d'être régie en outre par d'autres lois qui lui sont propres — de même la nature humaine, pour être soumise aux mêmes lois que l'animale, ne laisse pas que d'être régie, en plus, par des lois spéciales qui la distinguent de la bête comme celle-ci se distingue de la plante.

M. Blanchard fait grand état des travaux du castor. Buffon l'avait fait avant lui et même plus que lui, se déjugeant du reste en partie à propos de la remarquable industrie de ce mammifère. Mais si merveilleux que soit le travail des castors, ils l'exécutent sans l'avoir appris, tel qu'ils l'ont exécuté dès l'origine; s'ils en modifient la direction suivant les circonstances locales, c'est toujours identiquement dans des circonstances pareilles, restreintes d'ailleurs à un petit nombre de cas déterminés, et lors même que, tous leurs besoins étant satisfaits, les constructions qu'ils élèvent ne doivent leur servir à rien. Ils ne sont donc pas dirigés par « des projets concertés et des vues générales », par une raison qui serait en eux, mais bien par cette impulsion naturelle qu'on appelle instinct.

Enfin M. Blanchard estime que l'argument tiré de la loi du progrès est sans valeur, attendu que c'est seulement la société qui progresse et non l'homme individuel; on a, dit-il, confondu l'espèce avec la société. Mais la confusion n'est qu'apparente, car si la société humaine progresse en utilisant le travail de ses membres, c'est vraisemblablement en raison même des facultés et des aptitudes spéciales dont l'espèce est douée. Car il n'apparaît pas que, groupée en société ou non, aucune autre espèce connaisse la loi du progrès.

M. de Quatrefages établit, mieux que M. Blanchard, la séparation essentielle entre les deux natures, et il en conclut avec toute raison, la nécessité de

reprendre l'idée d'Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire, en rangeant l'homme dans un règne à part. Mais il met la barrière qui établit cette séparation en deçà de sa place véritable. Et comme cet *en deçà* ne constitue qu'une limite artificielle et arbitraire, l'école matérialiste n'a pas de peine à démontrer, par l'organe de M. Carl Vogt, président de l'Institut génevois, que cette démarcation est vaine, étant admis par l'éminent naturaliste français lui-même, que l'autre barrière, la véritable, n'existe pas réellement.

N'apercevant, lui non plus, aucune différence entre les facultés sensitives et intellectuelles, M. de Quatrefages veut que, après avoir observé de près les phénomènes, nous interprétions et jugions les mouvements des animaux, *uniquement* d'après nous-mêmes, attendu que les bêtes, ne parlant pas, ne peuvent nous rendre compte de ce qui se passe en elles. On pourrait sans doute objecter que, puisque les bêtes ne parlent pas, il y a là tout au moins l'indice d'une faculté existant chez l'homme qui leur serait étrangère. Mais M. de Quatrefages réplique que si l'homme seul a la parole, la voix articulée, deux classes d'animaux ont la voix; celle-ci constitue un langage rudimentaire que comprennent entre eux les animaux de chaque espèce et souvent d'espèces diffiérentes, et qui est à la parole ce que l'intelligence inférieure des animaux est à l'intelligence humaine. Ce n'est donc pas, pour le savant naturaliste, l'intelligence ou le langage qui établissent une barrière matérielle entre la brute et l'homme. Mais l'homme a, d'une manière plus ou moins nette ou plus ou moins vague : 1° la notion du bien et du mal moral et le sentiment de sa responsabilité ; 2° la notion de la divinité et d'une certaine prolongation de l'existence après la mort; autrement dit, la *moralité* et la *religiosité*. Et voilà en quoi, selon le docte académicien, la nature humaine se distingue essentiellement de la nature animale, et non point par des phénomènes se rattachant à l'intelligence. La preuve, c'est qu'un chat qui, en chasse, emploie mille ruses pour surprendre le gibier qu'il poursuit, *sait ce qu'il fait* aussi bien que le chasseur qui emploie des procédés analogues; c'est encore qu'un chien jouant avec son maître en émettant des grondements qui simulent la colère, en évitant toutefois de le mordre alors qu'il entaille avec ses dents un morceau de bois que son maître tient à la main, exécute évidemment une scène de comédie ; or on ne peut jouer la comédie sans savoir ce que l'on fait.

Il est facile de répondre au savant académicien que le chien jouant avec son maître connaît son maître, — non pas *un* maître, non pas *un* homme, mais *cet* homme qui est *son* maître ; que ce chien aime son maître et ne veut pas le mordre; qu'il connaît aussi le morceau de bois, — non pas *un* morceau de bois pris abstractivement, mais *ce* morceau de bois tenu à la main et qu'il cherche à attirer à lui ; que les grondements du chien peuvent exprimer aussi bien le plaisir du jeu que l'irritation ; qu'enfin il n'exécute pas une scène de comédie, car il joue aussi avec d'autres chiens et même tout seul. Or la connaissance concrète, fournie par la perception extérieure des objets,

n'implique pas l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de passer du particulier au général, du concret à l'abstrait, et de lier deux connaissances successives par la constatation d'un rapport constituant un jugement. — Dire qu'un chat qui guette et poursuit un gibier quelconque *sait ce qu'il fait* aussi bien que le chasseur de notre espèce dans des circonstances analogues, c'est non seulement poser une assertion sans preuves, mais affirmer cela même qu'il faudrait démontrer. L'homme qui chasse procède d'après des raisonnements fondés soit sur ses propres observations, soit sur celles qui lui ont été communiquées par d'autres personnes, autrement dit après un apprentissage intellectuel ; tandis que le chat n'a rien appris et n'a pas besoin d'avoir rien appris : à peine sevré de la mamelle maternelle, il guettera et chassera souris ou gibier du premier coup et avec les mêmes ruses que toutes les générations de chats qui l'ont précédé. De même si on le jette ou s'il tombe à l'eau, dès la première fois il se mettra à nager et gagnera le rivage sain et sauf.

Ici M. de Quatrefages encourt, sans le savoir, un reproche analogue à celui qu'il formule, d'ailleurs à tort, contre les psychologues, d'attribuer à l'âme seule toutes nos facultés. Sans doute l'âme humaine participe à toutes les facultés du composé humain ; ce qui n'empêche pas certaines de ces facultés d'être déterminées par l'organisme, sans lequel elles n'existeraient pas, alors que d'autres subsistent indépendamment de lui ; et c'est parce que les psychologues tiennent compte de cette distinction essentielle qu'ils n'ont pas besoin de faire intervenir l'intelligence pour interpréter des actes qui s'expliquent très bien par les facultés sensitives.

Or l'homme possède les facultés sensitives comme la brute et en fait le même usage : seulement, comme il y mêle presque toujours le jeu de ses facultés intellectuelles, il faut un effort d'abstraction assez grand pour démêler, chez nous, ce qui résulte de la connaissance purement sensitive de ce que la notion intellectuelle et le raisonnement ont pu y ajouter. La même remarque s'applique au langage ; et les animaux, comme ils ont une connaissance sensible déterminée par les impressions que reçoivent leurs sens, ont aussi un langage qui exprime ces impressions et les sensations qu'elles amènent. C'est un langage naturel, spontané, non appris, que l'homme possède également de naissance et qu'il comprend indépendamment de toute langue articulée. Mais ce langage-là, en soi, ne rend que des sensations, des émotions, des passions : il n'exprime jamais des idées, moins encore des liaisons d'idées entre elles. Il suffit à la bête et elle s'en est tenue là : il ne pourrait suffire à l'homme intelligent qui a pu inventer les langues articulées et conventionnelles [1].

1. Serait-il rigoureusement légitime de poser cette affirmation : « L'homme a inventé les langues articulées ? » En réalité, personne n'en sait rien. Si M. de Bonald a été téméraire en affirmant, au contraire, que cette parole articulée a été donnée à l'homme directement par Dieu lui-même, c'est parce qu'il semblait donner cette opinion comme une sorte de vérité dogmatique, ou tout au moins comme une conséquence nécessaire de la formation de l'homme par une intervention spéciale et directe du Créateur. Or rien ne prouve qu'il en soit

C'est donc bien l'intelligence qui établit la différence essentielle de l'animal à l'homme, et si celui-ci possède la *moralité* et la *religiosité*, c'est que, par son intelligence, par sa raison, il sait discerner le bien du mal et avoir, avec le sentiment de sa liberté, celui de sa responsabilité ; c'est que, par elle encore, il a la notion de l'*être*, et l'idée de causalité, et qu'il remonte de ces notions élémentaires à l'idée transcendante de l'Être tout puissant et infini.

M. de Quatrefages est donc dans le vrai quand il fait de l'espèce humaine un règne spécial ; il n'y est qu'incomplètement lorsqu'il place la raison de cette démarcation en deux ordres de phénomènes qui ne sont que des conséquences, et non les seules, d'un phénomène plus général, la possession de la raison.

VI. — LES PHILOSOPHES CONTEMPORAINS ET LA VRAIE SOLUTION

Ces erreurs, cette méconnaissance de la nature et des conditions de l'âme humaine, étonnent de la part d'hommes d'une aussi haute situation intellectuelle que MM. de Quatrefages et Blanchard, et surtout d'une sincérité, d'une droiture et d'une probité scientifiques sans conteste. On a lieu d'être surpris de voir des esprits de cette valeur négliger, avant de traiter *ex professo* une question de psychologie comparée, de s'enquérir des notions élémentaires de la psychologie proprement dite.

Ce ne sont pourtant pas les enseignements qui font défaut. De 1870 à 1877, M. Henri Joly, par deux ouvrages couronnés par l'Institut [1] ; tout récemment le R. P. de Bonniot, en deux volumes conçus sur un plan différent [2] ; entre temps, M. l'abbé Hamard et le regretté Père Carbonnelle dans la *Revue des questions scientifiques* [3] ; M. le chanoine Duilhé de St-Projet, le docteur Maisonneuve, professeur aux Facultés libres d'Angers, et les RR. PP. Coconnier et Leroy dans des chapitres spéciaux d'ouvrages sur des questions plus géné-

ainsi. Assurément Dieu a pu créer le premier homme *adulte* pour la faculté de parler comme pour celle de marcher ; mais ce n'est là qu'une conjecture de l'exactitude de laquelle nous n'avons aucun indice. Ce qui est certain, c'est que Dieu a créé l'homme intelligent, doué de raison : or ce don de la raison, de la plénitude de l'intelligence était parfaitement suffisant pour que l'homme passât naturellement et rapidement du langage naturel et spontané, du langage purement sensitif, à l'invention du langage conventionnel et articulé. En tout cas, la pluralité et la variabilité des idiômes propres à ce dernier, prouve que l'homme, qui peut si facilement le modifier, a pu aussi bien l'inventer.

1. *L'instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, ouvrage couronné par l'Académie française, 1870, Paris, Ernest Thorin.

Psychologie comparée : *L'homme et l'animal*, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, 1877, Paris, Hachette.

2. *La bête comparée à l'homme*, 1889, Paris, Retaux-Bray.

L'âme et la physiologie, 1889, Paris, Retaux-Bray.

3. *La place de l'homme dans la création*, *Revue des questions scientifiques*, juillet 1878, t. IV de la collection, et, antérieurement, *Des caractères distinctifs de l'animalité*, janvier 1878, t. III, par M. l'abbé Hamard, prêtre de l'Oratoire, de Rennes.

La différence essentielle entre l'homme et les animaux, même *Revue*, t. VII, janvier 1880, par le R. P. Carbonnelle. Voir aussi, du même auteur, le chapitre VII, t. II, des *Confins de la science et de la philosophie*, 1888, Paris, Palmé.

rales [1] ; le R. P. Monsabré lui-même, du haut de la chaire de Notre-Dame [2] ; ont, à divers points de vue, abordé le sujet en faisant preuve d'une égale compétence quant au côté physique et au côté psychique du problème.

Les solutions données par ces divers auteurs varient quant à la forme, mais diffèrent peu pour le fond. M. Henri Joly, le P. de Bonniot, le docteur Maisonneuve [3] rattachent toutes les facultés psychiques de l'animal à l'instinct. M. l'abbé Hamard, le P. Carbonnelle, M. Duilhé de St-Projet — ce dernier avec certaines restrictions — concéderaient, en plus de l'instinct proprement dit, un certain élément intellectuel, borné aux faits concrets et individuels, et s'ignorant soi-même. Les RR. PP. dominicains Monsabré, Coconnier et Leroy, à la suite de saint Thomas d'Aquin, accusent l'existence en la bête d'une âme, c'est-à-dire d'un principe distinct des forces physiques et chimiques et vivifiant l'organisme ; une âme sensitive qui, par la perception extérieure, acquiert une connaissance sensible des faits et des objets exclusivement matériels, tout en restant impuissante à comprendre leurs rapports, à saisir la raison de leur liaison, restant toujours, suivant l'expression de Leibniz, purement empirique. Bien que non matériel, ce principe, cette force dépend du corps « dans toute l'étendue de son activité, et ne manifeste rien par où il le dépasse » ; il doit donc périr avec lui [4].

L'homme, au contraire, s'élève à la connaissance de l'*immatériel* par des facultés indépendantes des organes. La réflexion lui permet de s'observer soi-même et de prendre conscience de son *moi* simple et indivisible, de sa volonté libre de choisir entre le bien et le mal, par suite, de sa responsabilité. Par le concours de la réflexion qui l'amène au savoir, et de l'action due à la liberté, l'homme, centuplant ses forces par l'état social, invente le langage articulé et conventionnel, le fixe par l'écriture, et, de progrès en progrès, transmet sa parole écrite et même sa parole parlée avec la rapidité de l'éclair par l'électricité, et conserve cette dernière par le phonographe. En un mot, il ne connaît plus de limite dans la voie du progrès. Alors que les aptitudes de la bête sont essentiellement subordonnées à la perfection de ses sens, on voit un Homère ou un Milton aveugles dicter leurs immortelles épopées, et un Beethoven devenu sourd écrire ses plus belles symphonies.

Les différences que nous venons de signaler dans les solutions données, par des esprits vraiment philosophiques, au problème qui nous occupe, résident bien plus dans les mots que dans le fond des choses Si les uns,

1. *Apologie scientifique de la foi*, par M. le chanoine Duilhé de St-Projet, 3e éd., 1890, Paris, Palmé et Toulouse, Ed. Privat, chap. XVII § 2 et XVIII § 1.

Ame humaine, existence et nature, par le R. P. Coconnier, 1890, Paris, Perrin, chap. VIII, intitulé : *En quoi l'âme de l'homme diffère de l'âme de la bête.*

L'évolution restreinte aux espèces organiques, par le R. P. Leroy, 1891, Paris, Delhomme et Briguet, chap. X.

2. Quatre-vingt-onzième et quatre-vingt-treizième conférences (carême de 1888) : *La Mort* et *La vie future.*

3. *Zoologie*, 1888, Paris, Palmé, pp. 507 et suiv.

4. R. P. Coconnier : *L'Ame humaine*, p. 477.

dans l'âme animale, rapportent tout à l'instinct, c'est qu'ils donnent de celui-ci une définition assez large pour comprendre même les faits qui semblent ne pas s'y rattacher d'une manière évidente. Mais si l'on réduit l'instinct proprement dit à l'accomplissement des actes nécessaires à la conservation de l'individu et à la perpétuité de l'espèce, et pouvant se produire même indépendamment de l'attrait du plaisir ou de la fuite de la souffrance, il y a place pour d'autres faits que n'expliquerait pas suffisamment l'instinct défini de la sorte. Par exemple, le jeune mammifère qui, jeté pour la première fois à l'eau, nage naturellement et gagne le bord avec une aisance parfaite, agit machinalement en quelque sorte et par le seul instinct de la conservation. De même l'abeille qui dépose son miel dans l'alvéole et en bouche l'orifice; de même le sphex provenant d'une larve née elle-même d'un œuf déposé dans le flanc d'une chenille paralysée, et qui perce, d'un aiguillon infaillible, tous les ganglions des nerfs moteurs d'une nouvelle chenille au flanc de laquelle il déposera ensuite son œuf.

Mais qu'un chien ou un chat, battu plusieurs fois pour s'être emparé de victuailles qui ne lui étaient pas destinées, hésite devant une occasion de commettre un larcin pareil, regardant de côté et d'autre, s'assurant que son maître ou quelque autre commensal de la maison n'est point proche pour lui renouveler la correction déjà ressentie, — il y a, dans cet ensemble, un peu plus que les effets de l'instinct proprement dit. N'est-il pas permis d'en conclure que ledit animal connaît, par l'imagination et la mémoire, les corrections qu'il a reçues en pareille occasion, et que, pareillement, il connaît le maître ou les commensaux dont il redoute les coups, et que c'est cette connaissance qui modifie ou neutralise plus ou moins l'impulsion naturelle (l'instinct) qui le porterait à s'emparer de la victuaille dont la vue et l'odeur impressionnent ses sens? Cette connaissance est d'ailleurs purement sensible, et les apparences de raisonnement, qu'on pourrait vouloir y voir, s'expliquent très complètement par l'association et la consécution des images.

Mais cette connaissance sensible ou sensitive diffère-t-elle beaucoup, quant aux effets et aux résultats, de cette intelligence rudimentaire, concrète et inconsciente, par laquelle d'autres esprits les expliquent? Sans doute une telle connaissance n'est pas un phénomène matériel en soi. L'animal connaît l'ennemi qu'il poursuit de sa haine, de sa rancune, de sa jalousie; il connaît l'être bienfaisant qu'il affectionne et auquel il est dévoué : mais ces connaissances et ces passions, pour n'être point des faits matériels, ne sont pas davantage des faits intellectuels.

La connaissance intellectuelle résulte de la faculté de dégager et de penser l'universel. Par l'exercice de cette faculté, l'esprit humain peut acquérir la connaissance des vérités indépendantes de la matière et du temps, c'est-à-dire des axiomes; s'élever, par l'abstraction, à l'idée d'infini; déduire des axiomes les vérités particulières qu'ils contiennent virtuellement; prouver, en remontant des effets aux causes, l'existence d'une cause première par

application du principe de causalité ; établir enfin que cette cause première est infinie et parfaite, en un mot qu'elle est Dieu. L'emploi de l'intelligence (*intellectus*) dans cette recherche inductive et déductive, c'est, à proprement parler, *la raison* [1].

L'intelligence dans son sens vrai, l'*intellectuel*, implique donc nécessairement la raison. C'est pourquoi il paraît préférable, contrairement aux habitudes du langage vulgaire, de ne pas appliquer cette belle dénomination, même à cette connaissance particulière, concrète et inconsciente que, sous un nom ou sous un autre, personne aujourd'hui ne refuse aux animaux. Celle-ci n'est autre chose que ce sens général, le *sensus* des scolastiques, qui permet à l'animal, à l'homme même en tant qu'animal, non pas de comprendre, mais bien de *percevoir* le fait individuel, ce qui n'est pas la même chose. L'homme que menace inopinément la chute d'un corps se jette de côté par un brusque mouvement, sans réflexion, avant de rien comprendre à ce qui arrive : il a perçu le mouvement d'un corps étranger dans la direction de son propre corps ; il a perçu le danger et l'a évité comme eût fait un animal quelconque. C'est après coup seulement que, la réflexion intervenant, il prendra la compréhension, c'est-à-dire la connaissance intellectuelle du danger auquel il vient d'échapper, de sa cause et des circonstances qui l'ont fait naître. Dans ce dernier cas, l'intelligence est intervenue ; dans le premier, la perception extérieure, la connaissance sensible, l'instinct, si l'on préfère, était seul en jeu.

Il est vrai que ces perceptions sensibles, ou, d'une manière plus générale, les opérations sensitives, sont la base et la *condition préalable* et indispensable des opérations intellectuelles. Il ne l'est pas que ces opérations se confondent. L'erreur de la soi-disant philosophie matérialiste est de conclure de la *dépendance* des fonctions à leur *identité*. Si les opérations intellectuelles ont besoin de s'appuyer sur les sensitives, celles-ci peuvent s'accomplir intégralement sans le plus petit rudiment de celles-là. Une fois en possession des matériaux que lui fournissent la perception extérieure, la sensation,

1. *Intellectus*, prout a ratione distinctus, est potentia intelligens quatenus per eam homo simpliciter res apprehendit vel perspicit, et immediata judicia efformat. At eadem potentia quatenus veritatem quærit et invenit per comparationem plurium idearum, conficiendo discursum sive ratiocinationem, *ratio* proprie et speciatim nuncupatur (Gonzalez, *Philosophie élémentaire*, vol. I, p. 236).

Peu importe, d'ailleurs, au point de vue que nous envisageons ici, que les partisans des traditions platonicienne et cartésienne refusent d'admettre avec les scolastiques la suffisance de la conception de l'universel pour élever l'esprit du contingent, du relatif et du fini jusqu'au nécessaire, à l'absolu, à l'infini ; et qu'ils réclament, pour affirmer Dieu et les vérités éternelles, une faculté *ad hoc*, partie supérieure de l'intelligence à laquelle serait réservée le nom de *raison*, les autres facultés ou applications de cette même intelligence étant comprises dans l'*expérience*. Ces dernières facultés elles-mêmes, qui comprennent, avec la puissance de dégager l'universel, celle d'arriver par l'observation, par une série de comparaisons, de rapprochement des ressemblances et d'élimination des différences, à des idées générales expérimentales, ne sauraient se confondre soit avec la connaissance purement sensitive, soit avec ce qui lui ressemble fort, à savoir cette intelligence rudimentaire, concrète et inconsciente que quelques-uns accordent à l'animal.

l'imagination et la mémoire, l'intelligence s'élève au dessus d'eux et les dépasse. On pense sans organes et sans images; et les opérations intellectuelles ont seules une raison connue, « cette raison de la liaison des perceptions que les sensations ne sauraient donner, » comme dit Leibniz [1]. Percevoir, associer, c'est éprouver, subir; c'est, dit M. Elie Rabier [2], l'inintelligence absolue. Au contraire, quand on juge on sait pourquoi l'on juge. Quand on juge que deux lignes sont égales ou que deux figures sont semblables, on sait pourquoi on les juge ainsi ; c'est que, par la perception sensible, on les *voit* égales ou semblables. La perception est un fait matériel; le jugement qui attribue l'égalité aux deux lignes ou la similitude aux deux figures est un fait intellectuel. En effet, l'idée d'égalité ou de ressemblance n'a pas de représentation sensible : on se représente bien, par l'imagination, deux lignes égales, deux figures semblables ou différentes, mais non pas l'idée abstraite d'égalité, de similitude ou de différence. On peut donc dire que l'on pense sans images; et cela est vrai en tant que l'on abstrait les attributs des choses pour établir des jugements, bien que, à un autre point de vue plus restreint, il ne soit pas interdit de dire que l'on ne pense pas sans images, en cet autre sens que les images sont comme la matière indispensable de la pensée ; mais la pensée ne s'épuise pas en elles, et ne se réalise pas uniquement par elles ; l'image n'est donc pas la pensée. Autant on en peut dire des organes qui fournissent les images nécessaires à la pensée. [3]

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XI.

2. *Leçons de philosophie*, t. I, *Psychologie*, 1884, Paris, Hachette. — Cette vérité philosophique peut être démontrée même *physiologiquement*... « L'intelligence n'a pas d'organes, » dit le d[r] Surbled : il fait voir que les fonctions du cerveau, mieux étudiées et mieux connues aujourd'hui que naguère, n'ont aucun rapport *immédiat* avec les facultés intellectuelles. On plaçait autrefois toute la vie motrice et sensitive dans les profondeurs de l'encéphale, et l'on admettait que la matière corticale du cerveau, avec ses cellules pyramidales, « présidait aux facultés supérieures. » Aujourd'hui cette hypothèse n'est plus admissible ; il est reconnu que le cerveau tout entier est un organe de sensibilité et de mouvement. « Toutes les parties de l'encéphale ont été explorées et sont aujourd'hui connues : *aucune place n'y est laissée à l'intelligence*. Celle-ci, n'ayant pas d'organe *n'est pas une fonction*, quelque élevée qu'on la suppose ; c'est une faculté supérieure, *spirituelle*. Elle trouve dans le cerveau, non pas sa cause, mais sa condition nécessaire : elle puise, dans l'organe sensible, les éléments de son exercice. » (Cf. *La Science catholique*, de février 1891, article intitulé : *La Pensée*, pp. 228 et 229, *in fine*).

« Comment soutenir de bonne foi, dit d'autre part le savant naturaliste M. Proost, que l'intelligence est fonction du cerveau quand on voit des animaux inférieurs (insectes), *qui n'ont pas de cerveau*, exécuter des travaux admirables, impliquant des combinaisons et des calculs innombrables, et des prévisions qui dépassent la portée de l'intelligence et de la science humaines ? » (*Revue des quest. scientif.* de juillet 1890, p. 121. Article intitulé *Les visiteurs d'un saule nouveau*, et signé : *Agricola*). Il est bien évident, d'après ce qui a été dit plus haut, que ces combinaisons et prévisions transcendantes, dépassant la portée de l'intelligence humaine elle-même, ne résident pas, en tant que telles, dans l'insecte. Elles résultent en lui d'une impulsion naturelle parfaitement inconsciente et qui est inhérente à cette force distincte des forces physiques et chimiques, non matérielle par conséquent, qui vivifie et informe l'organisme de l'insecte, de l'*âme* animale, selon l'expression des scolastiques.

3. C'est ce qu'exprime Bossuet prononçant cette grande parole : « Lorsqu'Aristote a dit : c'est sans organe qu'on pense, il a parlé divinement. »

Voilà ce que ne veulent pas comprendre les partisans de l'intelligence proprement dite chez la bête. Ils ne distinguent pas, de l'intelligence considérée en elle-même, les conditions matérielles de son entrée en acte. Et parce que ces conditions, exclusivement issues des sens, peuvent fonctionner isolément en un jeu complet et harmonieux, ils se persuadent qu'elles constituent elles-mêmes l'intelligence. Or ces conditions, ces facultés, dont l'ensemble s'appelle la *sensibilité*, existent dans les animaux à un degré souvent supérieur à celui auquel elles existent chez l'homme. Il n'est pas étonnant, dès lors, que, prises par des naturalistes étrangers à la psychologie pour les facultés intellectuelles elles-mêmes dont elles ne sont que la condition, ceux-ci n'hésitent pas à accorder l'intelligence aux purs animaux, *brutis animalibus*. De là ensuite à considérer l'homme comme un animal, sans doute plus perfectionné que les autres, mais enfin comme un pur animal, il n'y a qu'un pas ; et nous avons vu que la plupart le franchissent, en quoi d'ailleurs ils sont logiques. Ceux qui rentrent dans les trop rares exceptions n'échappent à une telle conclusion que par une honorable et heureuse inconséquence.

Au résumé, l'âme animale possède, par l'organe des sens, toutes les facultés sensitives que possède l'âme humaine elle-même. Ces facultés s'ajoutant aux instincts soit innés, soit contractés par habitude ou transmis par hérédité, et servies, dans chaque type ou espèce, par une conformation spéciale des organes, suffisent, par la connaissance qu'elles impliquent des objets concrets et des faits individuels, ainsi que par l'association et la consécution des images, à expliquer tous les faits de la psychologie animale.

A ces facultés sensitives, à cette connaissance concrète et purement sensible, l'âme humaine ajoute la connaissance intellectuelle qu'elle sait dégager des premières par les facultés de réflexion, d'abstraction, de jugement, de généralisation, qui lui permettent de saisir l'immatériel et tout ce qui s'y rattache. De là ont surgi : le langage conventionnel sous toutes ses formes et avec tous ses développements ; la perfectibilité qui réalise, avec le concours du groupement des hommes en société, des progrès incessamment croissants ou renouvelés ; la notion du bien et du mal moral avec la liberté de choisir entre l'un et l'autre par une volonté réfléchie, consciente et responsable ; l'idée, tout au moins confuse, de la Divinité et de la survivance, après la mort physique, de ce *moi* qui, assurément, sent, jouit et souffre, mais aussi qui pense, qui connaît *en sachant qu'il connaît*, et qui se connaît lui-même, qui veut et se détermine librement. On a raison de dire, avec le regretté Père

« S'il a été prouvé, dit M. Ravaisson, que tout ce qu'on peut appeler les antécédents et les conditions de la pensée, sanctions, images, etc., ne peut être sans le cerveau, il ne l'a pas été que la pensée elle-même, dans son action centrale necessairement simple, en dépende en aucune façon. En ce for intérieur, plus rien de la matière, du corps, de l'organisme, plus rien de ce qui est étendue et multitude : « C'est sans organe qu'on pense, » a dit Aristote : cette haute proposition est demeurée inébranlable, et, vraisemblablement, pour qui saura l'entendre, ne sera jamais ébranlée. » (Ravaisson, *La Philosophie au XIXe siècle*).

Carbonnelle [1], que l'homme se distingue essentiellement de la bête par ces quatre ordres de phénomènes; mais comme ceux-ci résultent de la connaissance intellectuelle éclairée et dirigée par la raison et mue par la volonté libre, on peut dire avec non moins de justesse que l'homme — animal par l'organisme, les sens, la perception extérieure et la connaissance sensitive — s'élève d'une hauteur infranchissable au dessus de la bête par la volonté libre et la raison.

Ces vérités sont élémentaires; il ne devrait pas être permis de les ignorer. Quant aux naturalistes de l'école matérialiste ou — ce qui est tout un aujourd'hui — de l'évolutionnisme sans restriction, qui les repoussent systématiquement, ils font simplement preuve par là d'une bien faible préparation intellectuelle antérieure; ils en sont encore, suivant la piquante remarque de feu le R. P. de Bonniot, « aux principes des vieilles filles qui, pour s'expliquer leurs chiens et leurs chats, s'identifient avec eux et leur prêtent, dans une mesure plus ou moins complète, leurs propres pensées et leurs sentiments ; » et la doctrine matérialiste condamne ces naturalistes et les soi-disant philosophes dont ils s'inspirent, à n'en avoir pas d'autres.

1. *Les confins de la science et de la philosophie*, t. II, chap. VII, ou bien *La différence essentielle entre l'homme et les animaux Rev. des quest. scientif.*, t. VII, janvier 1880.

LA PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

PAR M. L'ABBÉ LOUIS MAISONNEUVE

Curé d'Avignonet (Haute-Garonne).

On connaît le célèbre mémoire de Jouffroy sur la légitimité de la distinction entre la psychologie et la physiologie. La vie rationnelle et la vie animale, l'âme et le corps, y étaient nettement séparés et presque violemment disjoints. Il fallait distinguer et unir : aujourd'hui on veut confondre.

Une école existe, nombreuse et bruyante, pour laquelle la science de l'âme est une branche de la biologie. Elle expérimente en des laboratoires, elle écrit des livres, elle rédige des revues, elle fonde des sociétés, elle tient des congrès, elle professe en des chaires officielles. Ses adeptes ont du savoir et du talent ; il suffit, pour s'en convaincre, de citer les noms de Spencer, Bain, Maudsley en Angleterre ; de Fechner, Wundt, Helmohltz en Allemagne ; de Herzen et Vogt en Suisse, de Grote en Russie, de Delbœuf en Belgique, de William James aux Etats-Unis, de Lombroso, Sergi et Mosso en Italie. En France, MM. Taine, Ribot, Beaunis, Charcot et Richet ont forcé le grand public à l'attention et cette école a maintenant sa place au Collège de France dans le haut enseignement.

Que veut-elle, où va-t-elle et par quelle voie ? Son objet est-il légitime, sa méthode efficace, sa doctrine exacte ? Deux questions auxquelles je vais essayer de répondre.

DOCTRINE

Objet. — La psychologie physiologique a pour objet l'étude de l'âme, c'est-à-dire l'ensemble de tous les faits de conscience considérés comme phénomènes. Décrire les manifestations psychiques, les classer, les ordonner, rechercher et formuler leurs conditions et leurs lois, est le but exclusif qu'elle se propose. Elle devra ramener les faits psychiques à des lois physiologiques qui les déterminent sans se préoccuper jamais de la nature, de l'origine ou de la destinée de l'âme. Elle aura le soin d'exclure toute spéculation métaphysique, car elle n'est pas une philosophie. La métaphysique est un fardeau incommode et au moins inutile. De même que la physique s'est détachée de la cosmologie, que les mathématiques se sont différenciées de l'onto-

logie, la psychologie doit s'émanciper et se constituer en science distincte. Il faut qu'elle vive chez elle et indépendante; le progrès, l'existence même sont à ce prix. Le fond de ses phénomènes est-il esprit ou matière? Cela ne la regarde pas; ce n'est point son affaire : la substance est l'inconnaissable et probablement le chimérique. Elle ne peut trouver, je ne dis pas son auxiliaire, mais son explication, que dans la physiologie à laquelle il la faut ramener, car elle n'est qu'une de ses branches. Il n'est pas étonnant qu'elle soit jusqu'à présent le plus obscur de ses chapitres, car elle s'occupe de ce qu'il y a de plus délicat, de plus haut et de plus compliqué. Ainsi conçue elle appartient à l'histoire naturelle. Par égard pour des philosophes attardés dont elle apprécie les services provisoires, elle consent à se nommer psychologie physiologique, biologique, expérimentale. « Ces dénominations toutes négatives, qui n'ont de valeur que pour la période de transition où nous sommes, disparaîtront [1]. » Elle sera la psychologie sans épithète.

Méthode. — Pour réaliser cette ambition il faut une méthode propre : c'est l'expérience, toute l'expérience, rien que l'expérience. Un psychologue d'autrefois fermait sa porte et ses yeux, rentrait en lui-même par l'observation intérieure, cherchait à se saisir par la réflexion, à se trouver dans le recueillement et le silence. Cette méthode est insuffisante : on lui reproche sa difficulté, ses données vagues et contradictoires. Elle ne connaît pas même le cerveau, à plus forte raison l'influence exercée sur lui par les organes; elle ignore cet inconscient qui est la base et l'origine de la vie mentale. Mais surtout obligée de faire du sujet qui observe l'objet même de l'observation, elle le défigure et l'altère. Il faut donc substituer la méthode objective à la pure observation intérieure.

Naturaliste, le psychologue aura ses laboratoires; il emploiera comme le physicien le chronomètre, le thermomètre, le dynamomètre, l'esthésiomètre et le galvanomètre pour évaluer la durée, préciser la nature et mesurer l'intensité des perceptions et des sensations. Il empruntera ses réactifs au chimiste pour exciter et influencer la substance nerveuse, surtout il maniera le scalpel et le microscope pour dissocier les fibres et étudier les cellules qui doivent livrer le secret de l'activité psychique.

Le sujet de l'observation c'est principalement l'homme, mais souvent en des états irréguliers, anormaux et maladifs. « Car la psychologie peut être renouvelée tout entière par la pathologie; la maladie est un instrument subtil d'analyse; elle crée des conditions exceptionnelles, irréalisables, elle scinde l'homme [2]. » Nous interrogerons donc les médecins, les aliénistes surtout et nous interprèterons leurs observations sur les névropathes, les hystériques et les déments de toute sorte. L'hypnotisme fournira également un précieux secours, car il provoque le changement de l'activité psychique et soma-

1. Ribot : Cours inaugural.
2. Ribot : *loc. cit.*

tique. Les altérations, les perversions, les abolitions, les hypérexcitations de la sensibilité qu'il produit, l'érigent en un procédé de « vivisection morale [1] ».

Il faudra aussi étudier l'enfant avant que l'éducation n'ait perfectionné ou réprimé ses tendances innées ; c'est en lui qu'on peut saisir la formation et la transmission de l'être psychique. Homme en raccourci, il nous fera entrevoir les lois de la psychogénèse, comme le sauvage, homme naturel, nous montrera le sujet psychologique avant qu'il soit enrichi, mais déformé, par les acquisitions artificielles de la vie civilisée.

Enfin la psychologie serait incomplète si elle négligeait les renseignements que peuvent lui donner les animaux ; moins sûre que l'instinct, l'intelligence n'en est que le développement et l'on ne saurait impunément ignorer les lointains ancêtres des descendants dont on veut pénétrer la constitution intime.

Tous ces documents, il sera indispensable de les assembler, de les interpréter par la statistique afin de les réunir en séries qui permettront ensuite d'en déterminer les conditions et d'en découvrir les lois.

Donc mathématique, physique, préhistoire, archéologie, linguistique, ethnographie seront tour à tour appelées en témoignage pour aider le psychologue, orienter ses recherches, confirmer ses hypothèses, préciser ses formules, édifier ses théories et les coordonner en doctrine scientifique.

Est-il nécessaire d'affirmer que je cite souvent les paroles textuelles des psychologues dont je voudrais exposer la doctrine. Je m'efforce du moins d'en résumer fidèlement le sens.

Système nerveux. — On comprend que la base fondamentale d'une science expérimentale de l'esprit est la connaissance des lois qui régissent le système nerveux ; sa structure et ses fonctions devront être la première étude d'un psychologue, car « l'élément nerveux contient implicitement la nature entière comme l'homme de génie contient implicitement l'humanité [2] ». Parce que les phénomènes physiologiques sont physico-chimiques, il s'ensuit que les phénomènes psychiques sont eux aussi physico-chimiques « au même titre que la lueur d'une lampe ou la force électromotrice d'un couple voltaïque [3] ». Or, les fonctions propres des cellules consistent en des impressions, en des décharges réciproques dont l'élément premier semble être un mouvement moléculaire de la matière nerveuse.

Tout le monde sait que la portion la plus importante de l'encéphale est le cerveau ; la couche corticale représente toutes les formes de l'activité nerveuse : viscérale, musculaire, tactile, visuelle, auditive, olfactive, gustative, motrice, significative. Le nombre, la variété, la complexité des circonvolutions en accroissant la quantité de substance grise accroissent les facultés mentales. Qu'on ne s'étonne pas de la quantité et de la diversité des effets produits puisque l'anatomie constate plus de six cent millions de cellules et

1. Beaunis.
2. Maudsley : *Physiologie de l'esprit.*
3. Ch. Richet : *Psychologie générale.*

près de cinq milliards de fibres. La nutrition renouvelle sans cesse la substance grise, sans cesse désagrégée, et les cellules nouvellement produites sont parfaitement semblables aux éléments disparus. De là, persistance des empreintes reçues et des impressions subies. De mémorables expériences dues à Mosso établissent que l'activité intellectuelle provoque et augmente l'afflux du sang au cerveau. Schiff et Broca ont prouvé que sa température croît en raison directe du travail de l'esprit; les sels dus à l'oxydation des tissus se sont produits en abondance, ce qui a permis à Preyer d'expliquer le phénomène du sommeil par un encombrement de détritus acides.

On était donc amené à rechercher dans un point déterminé de l'encéphale le centre spécial de telle ou telle opération mentale. Voici quelques résultats de ces recherches. Depuis les remarquables découvertes de Broca, la troisième circonvolution frontale est devenue célèbre par ses rapports avec l'aphasie et la faculté du langage. Des travaux récents déterminent le siège de l'agraphie ou abolition des mouvements coordonnés de l'écriture au pied de la seconde circonvolution frontale gauche. L'amnésie des signes figurés ou cécité verbale doit être rapportée à une lésion du lobule pariétal inférieur gauche, la surdité verbale ou impossibilité de comprendre les paroles aurait son siège dans le lobe temporal.

Les couches optiques sont par excellence les centres sensitifs, elles rassemblent les impressions pour les réfléchir en mouvements, les corps striés organisent les mouvements automatiques et habituels; les lobes occipitaux président à la sensibilité des viscères, tandis que les actes volontaires paraissent avoir leur siège dans la première et la deuxième circonvolution frontale. — Est-ce dans les centres moteurs centrifuges, région psycho-motrices du cerveau, ou dans les régions sensitivo- sensorielles (circonvolutions de l'hippocampe) qu'il faut placer le sens musculaire? Les physiologistes discutent avec âpreté cette question.

Sens. — Le sens musculaire est la faculté de percevoir les efforts musculaires et les excitations motrices. Ce n'est pas le sens tactile puisque celui-ci n'apprécie que les différences d'un tiers des poids qui pressent sur la peau, tandis qu'avec l'intervention des muscles on pourra percevoir les augmentations ou diminutions d'un dix-septième. D'après James [1], c'est une sensation complexe transmise au cerveau par les nerfs sensitifs et provenant des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc.

Pour d'autres, au contraire, ce sens ne vient pas d'une impression afférente produite par les muscles, mais d'une innervation efférente; c'est la notion exacte de la force nerveuse nécessaire au mouvement ou dépensée. Ces sensations *kinesthétiques* permettent de mesurer l'étendue et l'intensité des contractions musculaires et nous éclairent sur la position de nos

1. *Le sentiment de l'effort*, par W. James.

membres. Elles sont très importantes, car elles servent à fonder les idées fondamentales de solidité, de grandeur, de forme et de distance.

La nouvelle psychologie s'occupe également du sens *chronométrique* qui fait rentrer un chat à l'heure du dîner; du sens *topographique* qui ramène si directement les pigeons au colombier; du sens *météorologique* par lequel plusieurs animaux annoncent les variations atmosphériques, du sens *magnétique* possédé par des sujets vivement impressionnés par l'électricité de l'air et le magnétisme terrestre. Par une analyse minutieuse elle est arrivée à déterminer les éléments anatomiques, les appareils nerveux et les conducteurs spéciaux des sensibilités thermiques, du froid, tactile, douloureuse. En dissociant chez divers sujets ces quatre sortes de sensations, une maladie nerveuse, la *syringomyélie* a permis de les isoler et de les étudier séparément.

Psycho-physique. — En ce qui concerne les sens supérieurs, toute une branche de la psychologie physiologique s'est fondée pour mesurer la durée de leurs perceptions et l'intensité de leurs sensations. L'évaluation de ces rapports numériques exige parfois l'emploi des hautes mathématiques. Les recherches d'Helmholtz, Wundt et Fechner ont abouti à constituer un corps de doctrine appelée psycho-physique. Elle enseigne que la vitesse de l'onde nerveuse est d'environ 30 mètres par seconde; le mouvement se propage plus vite dans le sens longitudinal que dans le sens transversal; le temps nécessaire aux perceptions varie avec les divers sens : il faut 0" 16 pour le son, 0" 20 pour l'impression tactile, 0" 21 pour la lumière, etc. Quant au réflexe, il suffit pour le produire de 0" 060 à 0" 050 (Exner). En désignant par σ le millième de seconde, si l'on cherche le temps requis pour devenir attentif à un phénomène, on obtient à l'état normal 171 σ, après fatigue cérébrale 183 σ, pour les distraits jusqu'à 500 σ et, au contraire, pour les sujets déjà avertis seulement 76 σ.

L'intensité des sensations s'évalue numériquement comme la vitesse des perceptions. En écartant ou en rapprochant les branches du compas de Weber (esthésiomètre) en diverses régions de la surface cutanée, on a pu fixer certaines lois des variations de la sensibilité et Weber est arrivé par l'expérience et le calcul à la formule connue : $S = K \log. F$, dans laquelle S désigne la sensation, K l'excitation *minima* qui la produit, F l'accroissement d'excitation. Dans le même ordre d'idées, on peut signaler les relations qui existent entre diverses perceptions et l'action musculaire mesurée au dynamomètre. En prenant 23 kilogrammes, pour force normale, la perception des couleurs amène une augmentation dans le même sens que l'intensité des vibrations lumineuses : la perception du bleu donne 24, du vert 28, du rouge 42. — Les sensations de l'ouïe accusent de même une action dynamogène proportionnelle à l'amplitude et au nombre des vibrations des sons, c'est-à-dire à leur intensité et à leur acuité. En général, les sensations agréables augmentent la dynamométrie, les sensations pénibles la diminuent. Dans l'ordre intellectuel il en sera de même et un sujet dont le chiffre dynamomé-

trique serait 35 donnera 45 kilogrammes après un exercice intellectuel prolongé; ce chiffre baissera brusquement par le surmenage et la fatigue.

Le curieux phénomène de l'audition colorée se relie sans doute à des faits de ce genre. On sait que, pour certains sujets, toute perception lumineuse est fatalement accompagnée de sensations auditives et les physiologistes ne désespèrent pas de réaliser l'ambitieuse fantaisie du poète V. Rimbaud :

> A blanc, E noir, I rouge, U vert, O bleu, voyelles,
> Je dirai quelque jour vos naissances latentes.....

Pour le moment, ils se bornent à expliquer l'audition colorée par l'entrecroisement des fibres nerveuses : Le trijumeau joue ici un grand rôle; il a des connexions très immédiates avec tous les sens.

Sensations. — L'observation de ces faits nous fournit l'idée juste d'une sensation : c'est le résultat d'une vibration nerveuse accompagnée de conscience. Mais la conscience étant surajoutée comme un simple complément au phénomène nerveux, c'est celui-ci qu'il importe d'approfondir.

L'action réflexe ou « excitation périphérique d'un nerf sensible qui détermine un mouvement de réponse », voilà le type de l'action nerveuse et la base de toute activité psychique. Nos actes sont des actions réflexes plus ou moins compliquées, mais déterminées nécessairement par la constitution intime des centres nerveux et la nature des excitations reçues. C'est par l'acte réflexe que l'être existe et qu'il est un individu, un être unique, quelque chose de plus qu'un assemblage de cellules.

La conscience est l'aspect intérieur, si l'on veut l'envers du fait psychique. Son apparition dans le monde est un fait capital; il est bien difficile d'expliquer le passage de l'inconscient au conscient, cependant il faut admettre que le fait conscient est dû à la désassimilation du tissu nerveux; la dernière unité de conscience c'est « quelque chose du même ordre qu'un choc nerveux et les différences entre nos états de conscience résultent des modes différents d'intégration de cette dernière unité [2] ». Ce qui relie entre eux ces divers états, c'est le transfert de l'excitation nerveuse d'une cellule en une autre ou plutôt d'un groupe de cellules sur un autre groupe; la base physique de cette association est constituée par les communications anatomiques établies entre les cellules cérébrales.

L'uniformité tend à faire disparaître la conscience, la diversité l'engendre. L'instabilité caractérise la succession des faits conscients; il faut une certaine durée et une certaine intensité de l'excitation nerveuse pour la faire naître. Ils impliquent donc un mouvement, car il n'y a pas de changement sans mouvement et le changement est la condition de la conscience.

Ces données vont nous suffire pour expliquer ce que la psychologie classique appelait une faculté. Il n'y a pas de faculté; il faut se débarrasser de

1. Ch. Richet : *Programme de physiologie.*
2. H. Spencer : *Principes de psychologie.*

cette entité superflue et purement verbale. Ce n'est, ce ne peut être que le nom collectif donné à certaines classes de phénomènes, la possibilité de les évoquer en des circonstances déterminées, le groupe de conditions nécessaires pour les produire. Analysons, par exemple, la mémoire; elle est par essence, un fait biologique, par accident, un fait psychique.

Mémoire. — Elle consiste à conserver certains états, à les reproduire et à les localiser dans le passé. Conservation et reproduction, voilà ses éléments essentiels. Elles proviennent de la permanence d'une modification particulière imprimée aux éléments nerveux par la sensation, et des associations formées entre certains de ces éléments. Plus les empreintes sont profondes et caractéristiques, mieux les groupes formés entre les cellules et les fibres au moment de la sensation primitive sont organisés, fixés par la répétition des actes, et prompts à se mettre en mouvement, plus la mémoire est riche. Sa base statique est l'ensemble des traces, vestiges ou résidus de nature inconnue, laissés dans l'organe par l'action nerveuse; sa base dynamique est l'ensemble des associations promptement éveillées.

L'oubli provient de la désorganisation des éléments, ou de l'isolement, de l'impuissance des groupes nerveux; c'est une dissociation. La destruction descend progressivement de l'instable au stable, du complexe au simple; noms propres, substantifs, adjectifs, verbes, interjections, signes disparaissant successivement.

L'hypothèse qui fait de la mémoire ou plutôt des mémoires, car chaque sens possède la sienne, des collections de faits psychiques en train de devenir organiques, explique très bien les amnésies temporaires, partielles ou locales, leur progression, l'abolition des souvenirs dont l'objet est plus récent avant ceux des faits anciens, parce que les structures formées les dernières sont les premières à dégénérer. Tous ces faits confirment que la conservation du souvenir est un état acquis de l'organe cérébral; il est sous la dépendance de la nutrition qui reproduit les cellules avec les modifications qu'elles ont subies (de même que le corps garde toujours l'impression faite sur ses éléments par le virus de la petite vérole) et de la circulation du sang très active parmi les cellules de la substance grise [1].

La mémoire est un commencement d'habitude, l'habitude un commencement d'instinct : celui-ci est tout à fait inconscient et il n'est sans doute qu'une habitude héréditaire. C'est encore à la mémoire que nous devons l'intelligence, car nos idées sont des images devenues signes et nos images des sensations renaissantes. L'idée est donc un état plus faible que l'image, une image décolorée, amoindrie, qui tend à s'effacer. L'idée générale n'est qu'une image générique; l'esprit l'obtient par un procédé analogue à celui de M. Galton quand il reproduit le type d'une famille par plusieurs épreuves photographiques incomplètes et superposées de ses divers membres.

1. Cf. Ribot : *Les maladies de la mémoire*, passim.

L'Intelligence. — L'intelligence abstrait, c'est-à-dire retranche, réduit la peinture au dessin, le dessin à l'ébauche, l'ébauche aux lignes essentielles, au *schema* et les idées générales sont formées. Elles apparaissent à l'esprit comme des noms accompagnés ordinairement d'une vague représentation sensible et d'une obscure tendance[1].

Comme les idées ont la propriété de se déterminer, de s'évoquer, de se suggérer les unes les autres, elles se réunissent suivant qu'elles sont voisines ou semblables et leurs associations par contiguité ou similarité forment les jugements et les raisonnements. Pour comprendre les phénomènes il faut les penser physiologiquement, car l'intelligence est une des fonctions du système nerveux ; elle n'existe pas sans lui. L'idée n'est que la partie psychologique, la partie consciente d'un phénomène qui se produit dans et par des organes. « Impression sensorielle, trajet cérébral du courant actif, mouvement, voilà l'idée[2] . »

A la vérité ce mouvement ne lui est pas essentiel, d'après M. Ribot, et il la définit : un réflexe réduit à ses deux premiers tiers. Ne soyons pas surpris des prodigieux efforts que produit ce mécanisme si simple ; rappelons-nous que dans la nature inanimée il y en a de semblables, par exemple une étincelle électrique enflammant des capsules de dynamite peut faire sauter une montagne, et définissons l'intelligence : « un mécanisme explosif avec con science et mémoire[3]. »

L'Attention. — Parmi les actes de connaissance, l'attention mérite une étude spéciale ; elle consiste en un état intellectuel exclusif et prédominant ; en une tendance qui nous fait passer du polyïdéisme au monoïdéisme. Forte ou faible, elle est déterminée par des états affectifs, des tendances attractives ou répulsives ; c'est la différence des sensations qui la met en jeu, c'est leur intensité qui la cause, la mesure et la maintient. La forme chronique de l'hypertrophie de l'attention est l'idée fixe, la forme aiguë est l'extase ; l'hypnotisme pourrait bien n'être qu'une attention concentrée et la distraction, qui pour les esprits dissipés est précisément le contraire de cet état, semble pour les esprits réfléchis une de ses conséquences puisqu'elle provient alors d'une ideé prédominante qui absorbe l'intelligence... J'ai tort de dire l'intelligence, car nous sommes en présence d'un phénomène volitif doublé d'un phénomène de concentration musculaire ; il est sous la dépendance des mouvements représentés, idéalisés. Il est accompagné de phénomènes vaso-moteurs, respiratoires et d'expression : il est lié à ses conditions physiques n'agit que par elles, dépend d'elles ; il doit provenir d'une hyperhémie locale du cerveau : c'est une série de réflexes, une vibration matérielle des nerfs[4].

Volonté. — Nous n'avons jusqu'à présent observé que des phénomènes

1. G. Taine : l'*Intelligence*.
2. Maudsley.
3. Ch. Richet : *Psychologie générale*.
4. Ribot : *Psychologie de l'attention* (passim).

mais voici la volonté, la force de l'ordre le plus élevé que la nature ait encore produite, la dernière efflorescence consommée de toutes ses œuvres merveilleuses. Serions-nous donc en présence d'une cause et par cette fissure la métaphysique abhorrée s'insinuerait-elle dans la psychologie d'où on la veut bannir ? Défendons-nous de cette illusion. La volition n'est pas un phénomène particulier ; de fait elle n'existe pas ; c'est la prépondérance d'une image avec tendance à l'acte. Prise entre les habitudes qui la rendent inutile et les maladies qui l'abolissent, la volonté n'est qu'un accident heureux. Elle ressemble si peu à une faculté régnant en maîtresse qu'elle dépend à chaque moment des causes les plus chétives et les plus cachées ; elle est à leur merci. Elle n'est cause de rien à aucun degré ; toute son efficacité résulte distinctement des tendances, sentiments, images et idées coordonnés sous forme de choix d'où résultent les actes et les mouvements. Le « je veux » constate une situation, il ne la constitue pas ; comme état de conscience il n'est rien de plus qu'une affirmation. Inexorablement, fatalement le choix va toujours dans le sens du plus grand plaisir. L'origine de la volonté est donc très humble, c'est l'irritabilité, c'est-à-dire la réaction contre les forces extérieures. Cette forme physiologique de la loi d'inertie est un état d'indifférenciation primordiale d'où sortent par une différenciation ultérieure la sensibilité et la motilité de la vie psychique. La volonté est la réaction de l'individu. Toute volonté agit sur des muscles. Ajoutons, si vous le voulez, à l'irritabilité, l'*inhibition* pour expliquer la volonté qui arrête, réprime, empêche d'agir ; car cette action physiologique suspend ou anéantit sans lésion appréciable une fonction nerveuse ou musculaire [1].

L'idée de liberté est une hypothèse sans fondement scientifique qui ne mérite aucun respect [2].

Avec tout cela il faudra bien édifier une morale ; à vrai dire nous n'en possédons encore que les premiers et vagues linéaments ; pourtant on peut prévoir et annoncer qu'elle confirmera cette vue de génie de Spinoza : « Ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit et le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; au contraire on juge qu'une chose est bonne parce qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit et le désir. » Ce sont nos sentiments qui soutiennent nos idées, les rendent tenaces et actives ; or, ils dépendent de nos organes, de même qu'ils s'expriment par le jeu de nos muscles. L'observation a établi depuis quelques années que le frontal est le muscle de l'attention, l'orbiculaire supérieur des paupières le muscle de la réflexion, le pyramidal le muscle de la menace, le grand zygomatique le muscle du rire, le sourcilier le muscle de la douleur, le triangulaire des lèvres le muscle du mépris, etc. [3]. Le caractère est le résultat de cette myriade d'états et de tendances infiniment petits de tous les éléments anato-

1. (Brown-Séquard.)
2. Féré : *Sensation et mouvement.*
3. (Duchenne de Bologne).

miques qui constituent un certain organisme. Penchant, inclination, désir, tous ces mots et leurs synonymes signifient un mouvement naissant ou avorté. L'innervation motrice en est comme l'élément fondamental. Ainsi la moralité dépend des conditions organiques. Il est facile, par exemple, d'expliquer la pudeur par l'intensité d'attention sur notre visage que nous sentons obstinément regardé. Le remords est probablement régi par la loi des couleurs complémentaires : après avoir longtemps fixé sa vue sur un objet rouge, l'œil aperçoit des taches vertes, de même le désir satisfait, la satiété est produite et l'instinct social succède à l'instinct égoïste. L'amour maternel est un développement de l'instinct animal ; or « l'attention de la mère pour son petit est en partie causée par un contact doux et chaud [1] ». Le criminel est un fou, la société doit se préserver, elle ne peut châtier ; au reste l'état social n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action [2].

On comprend que cette morale ne réclame pas de sanction et regarde l'immortalité tout au plus comme l'objet d'un désir ou d'une espérance ; elle est indémontrable en tous cas et l'analogie conduit plutôt à la rejeter [3].

Personnalité. — Au reste, qui veut-on rendre immortel ? La personne ? Mais l'entité du moi est une hypothèse inutile, contradictoire, une explication digne d'une psychologie à l'état d'enfance. Elle ne peut subsister devant les interruptions de la conscience et les manifestations de la maladie. Le moi s'exalte, se pervertit, s'altère, se multiplie, se dissout, s'abolit, s'anéantit. Ces phénomènes ont pour cause l'atrophie ou l'hypertrophie des éléments nerveux et ces troubles de la sensibilité appelés hyperesthésie, paresthésie, dysesthésie, anesthésie. Le moi disparaît par aliénation comme chez ce malade qui se cherchait sous son lit ; il se dédouble par alternance, ainsi que dans le célèbre cas de Félida X..., qui a successivement deux existences avec des qualités et des consciences opposées ; il se remplace par substitution comme ces fous qui se croient femmes, rois ou bêtes. Ces faits montrent que le moi est composé de couches [4] de conscience de plus en plus profondes. On arriverait à comparer la structure de l'âme à celle d'un bulbe d'oignon [5]. Traduisons psychologiquement. Entre nos états conscients, subconscients et inconscients se réalise la grande loi Darwinienne, le *struggle for life*.

Dans cette lutte, y a-t-il victoire d'un élément sur les autres ? La personnalité s'exprime par la tendance ou l'état prépondérant qui coordonne les autres et leur donne l'unité. Cette unité n'est pas un principe, mais un résultat ; c'est un point terminal non un point initial. Elle persiste tant que dure ce balancement symétrique, ce consensus, cet équilibre qui la constituent. La conscience de l'organisme est la base sur laquelle l'individualité repose. Par

1. Bain : *Les sens et l'intelligence.*
2. Tarde : *Les lois de l'imitation.*
3. Paulhan : *Physiologie de l'esprit.*
4. Cf. Ribot : *Les maladies de la personnalité.*
5. Max Dessoir : *La double personnalité.*

elle tout est, sans elle rien n'est. Elle se compose des mille sensations vagues, nuageuses, indistinctes, dont l'ensemble forme la cénesthésie ou notion de notre état somatique.

La représentation de notre personnalité nous apparaît comme un lacis prodigieusement enchevêtré et inextricable formé par le complexus nerveux.

Envisageons donc les états de conscience et les phénomènes physiques comme deux séries parallèles de développement procédant d'un même substratum inconnu et inconnaissable ; ce substratum, nous l'appellerons substance, si l'on y tient, pourvu qu'il soit bien entendu que la substance n'est qu'une fiction volontaire à l'aide de laquelle on peut expliquer la connexion des phénomènes. Ces phénomènes, l'hérédité les conserve, l'évolution les développe. C'est par une différenciation progressive que l'instinct naît de l'action réflexe, que la mémoire, la raison et le sentiment naissent de l'instinct, que la volonté naît du sentiment.

Ces paroles d'Herbert Spencer, celui qu'ils appellent l'Aristote moderne, résument toute la doctrine des néo-psychologues.

Par conséquent, la force psychique est une métaphore, à moins qu'on n'entende par là les conditions physiques d'un état de conscience, et elles seules ; mais la matière n'a guère plus de réalité que l'esprit, car elle n'existe que si elle est connue, et elle n'est connue que par la sensation.

Ainsi la sensation est le vrai phénomène, la chose réelle, l'objet propre de la psychologie physiologique.

CRITIQUE

Avouons d'abord et très volontiers qu'il y a une psychologie expérimentale, je veux dire la connaissance des phénomènes connus par la conscience, leur classification, la détermination de leurs lois et conditions ; cette science est distincte de celle qui recherche l'origine, la nature, la destinée de l'âme. Celle-ci est proprement métaphysique. Mais prenons garde qu'il s'agit aussi de préciser la nature de ces phénomènes et cela même constitue une différence entre la physiologie et la psychologie ; plus qu'une différence, souvent une opposition réelle, parfois un abîme infranchissable. Parce que le corps et l'âme dans l'homme sont unis, parce qu'ils sont deux substances incomplètes qui ne forment qu'une seule nature, il est nécessaire que les manifestations physiques soient liées aux faits psychiques, mais il est évident qu'ils sont distincts. La vue d'un tableau évoque fatalement, si je cherche ses conditions d'existence, la toile, les couleurs et les pinceaux sans lesquels il n'y a pas de peinture, mais en même temps, et comme cause supérieure, la main et le génie de l'artiste qui l'a tracé. Ainsi l'action humaine révèlera sans doute l'activité des organes, leurs combinaisons et leur concert, mais aussi la force qui les anime, les meut et les dépasse.

On me dit que le physicien ne s'occupe pas de l'essence de la matière et qu'ainsi le psychologue n'a pas à s'occuper de l'âme. Tout au moins celui-là sait-il qu'il étudie des phénomènes matériels et des expériences lui montrent qu'ils appartiennent à des corps étendus, composés, impénétrables, inertes; de même celui-ci, en étudiant les phénomènes de conscience, découvrira qu'ils sont irréductibles au mouvement, spontanés, simples et plusieurs d'entre eux spirituels et libres. Faits psychiques, facultés, substance, ont entre eux les mêmes rapports que les fruits, les branches et le tronc. Un botaniste pourra sans doute se borner à l'étude exclusive des fruits, mais s'il néglige les branches, la tige et les racines, connaîtra-t-il l'arbre tout entier? La psychologie expérimentale n'est donc pas la psychologie complète, encore bien moins une branche de la physiologie. Cependant il est permis, il serait utile et intéressant de posséder la science des mouvements, des fonctions, des organes de notre corps qui sont les conditions indispensables d'un grand nombre de faits psychiques, et de préciser leur liaison, leurs combinaisons et leur activité. Si elle borne à cela son ambition, l'objet de la psychologie physiologique est légitime.

Sa méthode sera-t-elle efficace?

L'instrument essentiel et naturel de la science psychologique, c'est la conscience; l'observation intérieure aidée de la mémoire et fortifiée par la réflexion est indispensable pour savoir ce que je sens, ce que je pense, ce que je veux. Aucune expérience objective n'y suppléera. Il faut convenir pourtant qu'elle sera un aide puissant, un supplément d'informations, un moyen d'interprétation et il nous en coûte peu d'accorder que les philosophes de l'école nouvelle l'ont souvent maniée avec dextérité et précision.

Pourtant est-elle leur privilège ou leur monopole? Des penseurs catholiques, ceux qu'ils nomment avec une nuance de dédain « les néo-scolastiques », font appel à l'expérience; ils pratiquent la méthode objective, ils constatent des faits positifs, ils demandent à l'anatomie des organes, à l'analyse des fonctions les antécédents, les conditions, les manifestations, les conséquences d'un grand nombre de phénomènes psychiques. Il serait superflu de rappeler ici les travaux remarquables de MM. Gardair, Domet de Vorges, des abbés Farges, Piat, Vallet, Ackermann, des Pères Coconnier et de Bonniot, et de tant d'autres savants chrétiens, si hardis que certains spiritualistes en ont conçu quelque effroi. Emprunter, quand on le peut, aux sciences naturelles leurs procédés d'expérimentation, c'est ajouter à l'observation intérieure des moyens de contrôle impartiaux et variés; c'est faire œuvre scientifique.

La tératologie psychologique devra-t-elle être méprisée? Les cas anormaux sont aussi utiles au psychologue pour découvrir les lois de l'esprit que l'étude des sophismes au logicien pour formuler les lois du syllogisme; mais il n'aura garde d'oublier qu'il est en présence de désordres, de perversions, et que, si les exceptions confirment la règle, elles ne la constituent pas.

L'hypnotisme n'a pas réalisé les espérances qu'on fondait sur lui; les

singularités qui caractérisent cet état morbide doivent mettre en garde contre les conclusions qu'il suggère.

Aussi bien, les théories par lesquelles on cherche à l'expliquer sont encore trop incertaines pour qu'on puisse regarder ses résultats comme assurés.

La psychologie de l'enfant offrira de même de grandes difficultés d'interprétation ; précisément parce que, à cet âge, tout l'être psychique se forme et s'établit, ses manifestations seront le plus souvent vagues, ébauchées, indécises. Si leur sincérité les rend souvent précieuses, il est clair que les actes de l'homme exerçant sa raison et sa volonté dans leur plénitude auront une valeur significative et expressive bien supérieure. Le sauvage n'est pas l'homme naturel, c'est l'homme dégradé ; avec cette réserve, l'observation de ses tendances et de ses mœurs pourra contribuer à éclairer les recherches du philosophe. Enfin, si l'animal, dans la variété et la complication de ses instincts, ressemble parfois à l'homme, dont il n'est le parent à aucun degré, il en diffère bien plus encore. Si les rapprochements, les comparaisons, les analogies, les contrastes même avec l'animal rendent l'homme plus compréhensible, n'oublions pas que rien n'est absolument identique entre les deux, la raison établissant entre tous leurs actes une différence essentielle.

Et devant l'énumération de toutes les sciences nécessaires à un psychologue de la nouvelle école, le premier moment de respect passé, je me surprends à murmurer les paroles de M. Jourdain à son maître de philosophie : « Il y a trop de tintamarre là-dedans, trop de brouillamini. »

Je ne puis arriver à croire, en effet, que, pour découvrir des vérités si naturelles à l'homme, la vraie méthode ne soit pas plus simple.

Etudier le système nerveux, sa structure, ses fonctions, c'est l'étude des physiologistes ; je n'ai l'intention de contester ni leurs découvertes ni leurs progrès. Je sais que les psychologues en profiteront. Cependant ils auraient tort d'espérer y surprendre le secret de l'activité psychique, car, en somme, tout s'y réduit à des décharges nerveuses, à des décompositions chimiques dues à des excitations mécaniques, thermiques, électriques, etc., c'est-à-dire à un mouvement moléculaire. Or, si nous en croyons le professeur de physiologie de la Faculté de médecine de Paris, « la structure intime moléculaire du système nerveux nous est plus inconnue encore si la chose est possible que la structure intime moléculaire de la matière inerte non organisée... et nous sommes en pleine ignorance sur la nature intime de la vibration nerveuse [1]. » Donc, ramener les opérations de l'esprit aux fonctions de l'élément nerveux, c'est une explication purement verbale et une duperie.

Les ingénieuses et délicates expériences par lesquelles on constate dans le cerveau actif une élévation de température, un afflux sanguin, une production de sels ne signifient pas autre chose que l'union intime de l'âme et du corps. L'ancienne philosophie n'avait garde de la nier ; on savait depuis longtemps

1. Ch. Richet : *Psychologie générale.*

que l'attention soutenue donne mal à la tête et que la tristesse fait couler les larmes. Cela n'autorise pas à transformer le cerveau en organe de la pensée, cette conclusion n'est pas renfermée dans les prémisses et il faut ignorer les lois les plus élémentaires de la logique pour essayer de l'en déduire.

La doctrine des localisations cérébrales suppose des travaux considérables; on suit avec intérêt ses précisions et ses développements. A quels centres nerveux se rapporte telle série de mouvements ou de sensations? La question est curieuse et la réponse serait intéressante. Hélas! elle est rarement décisive. Ce n'est pas étonnant si l'on réfléchit que les méthodes employées pour la découvrir, les seules possibles, du reste, donneront rarement des résultats précis. L'une, la méthode expérimentale, consiste à produire, par des agents mécaniques ou chimiques, des excitations, des anesthésies ou des paralysies des centres fonctionnels. On reproche à ces procédés de produire des phénomènes vagues et diffus. Il est clair qu'elle ne peut être employée que sur l'animal; un seul opérateur, le chirurgien américain Bartholow, a tenté, il y a quinze ans, d'expérimenter sur un cerveau de femme, mais la mort a interrompu l'expérience qui a excité la juste réprobation du monde civilisé. La seconde méthode, dite anatomie clinique, constate, après autopsie par le scalpel et le microscope, les désordres dus aux maladies cérébrales. Or, beaucoup d'entre elles ne semblent accompagnées que d'une perturbation dynamique sans lésion appréciable et l'on peut craindre qu'un cerveau déformé par la maladie et rendu inactif par la mort ne donne des renseignements inexacts sur le fonctionnement normal d'un cerveau vivant. Aussi, sans contester le mérite des travaux de Broca, Ferrier et autres investigateurs, toutes leurs conclusions sont loin d'être admises. Bien qu'il y ait des localisations parfaitement fixées et définitivement acquises, les objections d'histologistes, tels que Ranvier, et de physiologistes, tels que Vulpian, ne permettent pas les affirmations prématurées ou trop générales. Enfin, quand nous connaîtrions les divers organes de la sensibilité et du mouvement, nous aurions le droit de nier les cellules pensantes : la science ne les a montrées et ne les montrera jamais.

Nous avons peu de chose à dire sur cette branche de la psychologie physiologique nommée psycho-physique ou esthésimétrie. On se souvient qu'au dernier Congrès, le professeur Barberis présenta, en quelques lignes, une critique savante de la mesure des actes psychiques. A cause des éléments sensibles auxquels nos opérations intellectuelles sont étroitement unies, leur intensité et leur durée sont mesurables. Saint Thomas l'avait reconnu bien avant Fechner et Wundt.

On peut comparer entre elles deux sensations, on peut rechercher le rapport entre l'excitation nerveuse et la sensation, on peut établir une relation entre la sensation et le mouvement. Seulement il faut se défendre de toute illusion : les appareils de nos laboratoires sont hors de cause, on ne conteste ni leur efficacité ni leur précision, mais ils ne peuvent atteindre la sensation

elle-même, seulement les circonstances matérielles qui la précèdent, l'accompagnent ou lui succèdent. Les équations intégrales et différentielles qui se résolvent en la loi de Weber renferment plusieurs inconnues qui persistent en dépit de l'expérience.

Cette loi supposerait, en effet, pour être exacte, la connaissance de la perfection de chaque organisme, de l'état qui précède immédiatement la sensation, enfin du sujet qui informe les organes et sent avec eux et par eux.

Or, ces variables ne sauraient être déterminées; la rigueur de la loi n'est donc qu'apparente. Cela n'empêche pas que les observations et les analyses des sens musculaire, chronométrique, d'orientation, électrique, météorologique, etc., ne soient, pour la plupart, fines et subtiles et ne fournissent matière à d'importantes classifications.

L'action reflexe est le type de l'activité nerveuse, nous l'accordons sans peine; qu'on puisse expliquer par une série de réflexes les fonctions purement corporelles, c'est affaire aux physiologistes de le démontrer. Remarquons en passant que « cette excitation périphérique d'un nerf sensible qui détermine un mouvement de réponse » semble être une preuve décisive d'une force vitale simple et distincte des organes, car cette force paraît nécessaire pour opérer une telle transformation. Mais l'acte réflexe explique-t-il la sensation? Qu'elle soit représentative ou affective, perception ou plaisir et douleur, la sensation exige dans l'organe une force supérieure à la matière. Il est bien vrai que les faits allégués par les psycho-physiologistes rendent difficile sinon impossible la défense du système spiritualiste cartésien qui fait de la sensibilité une propriété de l'âme seule, mais ils concordent, au contraire, avec les théories scolastiques pour lesquelles le sujet de la sensation est le *composé humain*, sujet corporel étendu puisqu'il doit recevoir des impressions matérielles, sujet indivisible puisque la sensation est une. Ce sont les nerfs qui sentent? oui, mais informés par l'âme et avec elle. C'est l'âme qui sent? oui, mais unie à l'organe et par son intermédiaire; « *Est operatio animae quae fit per organum corporale sed non per corpoream qualitatem et talis est operatio animae sensibilis*, » dit l'Ange de l'École [1]. Ce pouvoir de sentir est donc localisé dans un organe : « *Oportet sensitivum esse in aliqua parte corporis* », et il suppose une modification matérielle du sens qui reçoit l'impression : « *Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur.* » Il est vrai que le prince des philosophes chrétiens admet, entre la sensation et son objet, une ressemblance; la psychologie contemporaine la repousse. Pour elle, les sensations sont purement subjectives. Sans me prononcer sur la valeur de cette proposition, contestée et combattue avec des arguments plausibles [2], je la crois plus conforme que l'opinion contraire aux lois établies par la physique

1. Saint Thomas, S. Th. P., a, LXXXVII. 1.
2. Entre autres par M. l'abbé Farges, dans une très remarquable étude.

moderne. « Abstraction faite du sujet sentant, dit un éloquent religieux, il n'y a, dans la matière, ni froid, ni chaud, ni lumière, ni obscurité, ni bruit, ni silence. Il ne reste que du mouvement et une mécanique grandiose qui en détermine savamment les conditions et les lois [1]. » On peut souscrire avec le R. P. Didon à cette théorie scientifique, pourvu qu'on admette que les sensations, bien que subjectives, prouvent la réalité et la diversité des objets extérieurs et gardent avec eux des proportions et des rapports définis. Cela suffit pour affirmer l'existence du monde extérieur et éviter le scepticisme.

Rien n'est plus confus et plus embrouillé que la façon dont les psycho-physiologistes traitent la conscience. Elle est, d'après eux, un épiphénomène ajouté à l'excitation ou au mouvement nerveux; en vérité, elle est tout autre chose. C'est le sentiment immédiat et instantané des phénomènes psychiques : sensation, pensée, désir, volition. C'est un état d'âme qui nous révèle à nous-même avec les modifications que nous recevons ou les actions dont nous sommes cause. Le choc nerveux, l'impression d'une cellule cérébrale n'ont aucun élément semblable ou commun avec cette vue directe, lucide et profonde de notre âme ou mieux de notre personne active. Je n'oserai dire qu'elle est une faculté, mais plutôt qu'elle est liée à l'exercice de nos facultés sensibles, intellectuelles et morales comme leur forme commune, et j'entends par faculté le pouvoir de produire telles ou telles actions déterminées. Tant qu'il sera évident que l'homme peut comprendre ce qu'il ne sent pas, et sent ce qu'il ne veut pas, il faudra dire qu'il y a en son âme des dispositions et des puissances spéciales, puisque leurs actes ne sont pas identiques, et distinctes, puisque les phénomènes qu'elles produisent sont divers.

La mémoire est l'une d'entre elles. Ici la psychologie expérimentale a réalisé certains progrès. Les conditions matérielles de la conservation et de la reproduction des images n'ont peut-être jamais été mieux comprises et exposées que dans la monographie magistrale de M. Ribot intitulée *Les Maladies de la mémoire*. Pourquoi faut-il que l'œuvre soit incomplète et que l'auteur ait méconnu la part considérable, j'allais dire souveraine, de l'âme dans la reconnaissance des souvenirs et leur localisation précise dans le passé?

Qu'ils soient conservés dans le cerveau comme des clichés photographiques, comme les caractères d'un livre, l'hypothèse est ingénieuse et, jusqu'à un certain point, semble fondée; mais ces épreuves photographiques, qui les voit et les déclare ressemblantes, ces lettres imprimées, qui les lit et les reconnaît comme signe d'une réalité passée? L'esprit, sans doute, et lui seul. L'omettre dans un système qui veut expliquer le souvenir, c'est se priver de l'agent essentiel qui le rend possible.

Nous avons loyalement reconnu les services que les organes rendent à l'âme. Nous les déclarons inutiles pour la conception des idées : « Lorsque Aristote a dit : c'est sans organe qu'on pense, il a parlé divinement. »

1. R. P. Didon : *La science sans Dieu*.

Toutes les analyses confirment, toutes les preuves démontrent que cette assertion de Bossuet est vraie. Sans doute, les images sont la matière de nos idées et les mots en sont les signes ; mais l'idée elle-même est essentiellement différente de l'image et affranchie du mot. Je conçois très distinctement les idées d'honneur ou d'obligation et je ne puis leur donner une figure sensible. Le mot qui les désigne varie, l'idée reste invariable.

Bien plus, l'intelligence compare deux idées, perçoit et affirme leur ressemblance, elle rassemble des jugements, prononce leur liaison et en déduit les conséquences, elle voit par intuition des principes premiers qui sont la base de la raison, elle conçoit les êtres d'une manière spirituelle, indépendante et dégagée de la matière, elle reconnaît la nécessité et l'universalité des idées pures, en dehors et au dessus de l'expérience. Elle ne trouve rien, absolument rien de commun entre le mouvement auquel se ramènent tous les phénomènes de la matière et la pensée, phénomène propre de l'esprit.

Nous ne pensons pas sans une image ou sans un mot, cela est vrai, parce que nous sommes des intelligences unies à des organes ; mais la lucidité, la force, la profondeur de la pensée dépendent si peu du mot et de l'image, que les idées les plus claires : substance, cause, simplicité, infini, n'évoquent que des images confuses et ne s'expriment que par des mots imparfaits. Cela se comprend si l'on songe que l'image ne figure avec exactitude que les choses sensibles et que le mot désignant les réalités invisibles n'est qu'une métaphore. Donc la physiologie est impuissante à expliquer l'idée.

De même la continuité ou la similarité peuvent bien déterminer d'une manière empirique l'association des idées, mais leur liaison, c'est-à-dire leur hiérarchie, leurs dépendances, leurs rapports à un principe et à une fin, ne sauraient avoir une origine physiologique et n'ont d'autre source que la raison. Il y a longtemps que Condillac avait essayé de réduire l'attention à une sensation prédominante. On lui a répondu qu'il confondait voir et regarder, entendre et écouter, être passif et agir : cette réponse subsiste. L'attention est la direction de l'intelligence fixée par la volonté ; sans doute elle est aidée, empêchée, favorisée, amoindrie par des états affectifs. Il n'en faut pas moins la distinguer de ces états qui la confirment ou la compliquent, mais ne la créent pas.

L'irritabilité et l'inhibition vont-elles nous révéler tout le mystère de la volonté ? L'irritabilité est la « propriété dont jouissent tous les éléments anatomiques et par suite les tissus et les organes, de réagir en présence d'une excitation artificielle ou physiologique [1] »... L'inhibition est l'arrêt d'un fonctionnement sans lésion de l'organe par exemple la suspension des mouvements du cœur par l'excitation périphérique du nerf pneumo-gastrique. — La volonté est la faculté par laquelle l'homme se porte vers un être que

1. Littré et Robin : *Dictionnaire de médecine.*

la sensibilité ou l'intelligence lui représentent comme son bien, ou se détourne de lui quand il lui apparaît comme son mal.

Y a-t-il quelque chose de commun entre les notions des propriétés physiologiques et de la faculté rationnelle que nous venons de définir? Désir, connaissance de la fin, résolution de l'atteindre, ces éléments de l'acte volontaire n'ont rien de corporel. Il n'y a pas de volonté sans un mouvement musculaire commencé? C'est possible, et je n'en sais rien; je vois clairement que la volition est distincte de ce mouvement, non seulement d'un degré supérieur, mais d'un autre ordre, d'une autre nature que lui, surtout si j'unis à la volonté qui tend nécessairement au bonheur la liberté qui choisit d'elle-même les moyens de l'atteindre. « Quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, dit Bossuet, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a. » Certes, je ne méconnais pas les mystères qui enveloppent notre libre arbitre. Aucun des pouvoirs que possède l'homme n'est plus difficile à approfondir. Mais c'est un fait, un fait constant, indéniable, et toutes les objections, tous les systèmes viennent se briser contre son infrangible réalité. Notre liberté provient si peu des circonstances extérieures, des influences physiologiques, de l'hérédité, du climat, du milieu, du tempérament, des passions, du caractère, qu'elle consiste précisément à agir malgré ces tendances et leurs oppositions; elle n'est pas la résultante de ces forces, mais tout au rebours, la résistance à leur action. Que m'importe que la science affirme qu'il y a dans le monde une quantité invariable d'énergie. J'admettrai la loi quand elle sera démontrée; des mathématiciens et des physiciens de premier ordre me disent que la preuve n'est pas encore faite; toujours faudra-t-il la restreindre au monde matériel, à l'univers visible. Je crois que la vie s'affranchira de ses formules, je suis sûr que la liberté n'y est pas comprise.

Nous devions nous attendre que la psychologie, qui considère la liberté comme une hypothèse ne méritant aucun respect, professe moins de respect encore pour la morale. Pas d'obligation sans libre arbitre, pas de morale sans obligation. Les physiologistes pourront me donner la cause qui fait monter le sang au visage, ce phénomène de circulation qui accompagne la pudeur n'est pas l'essence de ce sentiment exquis; la pudeur est tout autre chose et peut exister sans lui. De même le remords attend-il toujours pour se produire la consommation du crime? Le consentement au désir coupable suffit pour qu'il apparaisse; que dis-je! en certaines âmes délicates, il précède souvent ce consentement intérieur lui-même. Il n'est donc pas assimilable à la perception des couleurs complémentaires.

Quant au sentiment maternel causé en partie par un contact doux et chaud, c'est peut-être celui d'un chien ou d'une poule, ce n'est pas le sentiment admirable qui est la force, la joie et l'honneur de la femme. N'insistons pas; la nouvelle école raillerait et n'aurait pas assez de dédains pour ce qu'elle appelle la philosophie littéraire.

N'est-ce donc pas elle qui fait de la « littérature », quand elle nous parle de double personnalité avec des néologismes barbares. Quand elle accumule les observations cliniques faites dans l'hypnose, l'hystérie ou la paralysie générale pour nous persuader qu'il y a plusieurs personnes en nous. Plusieurs états de conscience, oui ; plusieurs centres auxquels il faille rattacher nos actes, plusieurs principes auxquels ils puissent s'attribuer, non. L'erreur provient ici des idées très fausses et très répandues sur la nature de la conscience. Certains philosophes spiritualistes y ont contribué en confondant la conscience avec le *moi*. Or, le moi se connaît par la conscience, il n'est pas créé par elle ; la conscience le révèle, elle ne le forme pas.

Parmi les notions contradictoires de la conscience dues à l'école physiologique, je trouve celle-ci : « La conscience est l'étroit guichet par lequel nous apparaît une toute petite partie du travail cérébral. » Supposons donc que ce travail est irréglier, désordonné, perverti comme dans les maladies mentales, nos sensations seront évidemment troublées ; et comme la sensibilité est une fonction de la personne, le moi que révèle la conscience sensible ne sera plus le moi véritable, le moi *sujet*, mais comme on l'a très bien dit un moi *phénomène* [1]. La personne lui attribue donc fatalement des états, des effets, des actes qui ne lui appartiennent pas. Il arrive à ces malades quelque chose d'analogue à l'erreur d'un homme non prévenu qui se regarderait dans un miroir convexe ou concave avec des verres bleus ; il paraîtrait transformé, changé, *autre* ; il s'attribuerait, s'il n'était averti de son illusion, une forme, une couleur différentes de sa forme et de sa couleur véritables. En réalité, il serait le même,

Loin de moi de mettre en doute l'unité de la conscience. Une saine philosophie ne peut admettre qu'elle soit le résultat du transfert nerveux d'une cellule consciente à une autre. On nous parle de « conscience coloniale », mais une colonie est une unité artificielle abstraite, idéale ; l'unité de la conscience est naturelle, concrète, réelle. C'est la lumière qui révèle *au moi* les actes qu'il produit. Seulement elle nous les montre tels qu'ils sont, troublés, anormaux, irréguliers, si l'un des éléments de la personne, le corps, est dans un état désorganisé et perverti.

Donc la cénesthésie, la sensation de notre corps a sa part, une part considérable, dans l'idée que nous concevons du moi ; cela est naturel et nécessaire parce que le moi n'est pas l'âme seule, mais l'homme tout entier. Ces désordres, dont le corps est la victime, ne détruisent pas plus l'identité de la personne que les états inconscients de l'enfance ou les rêves du sommeil.

Il faut conclure :

On serait tenté, en présence des résultats de la psychologie expérimentale, de s'écrier avec Maine de Biran : « O psychologie, gardez-vous de la physique, gardez-vous même de la physiologie. » Ne cédons pas à la tentation.

1. Cf. Farges : l'*Illusion métaphysique du moi.*

La méthode des sciences naturelles appliquée à la psychologie peut être un excellent moyen de vérification, de justification et de contrôle : constater les faits, les décrire, les interpréter, les généraliser, c'est un droit et un devoir. Mais la psychologie physiologique se trompe ou nous trompe, nous l'avons vu, quand elle se défend d'être spiritualiste ou matérialiste.

En physique, en chimie, en physiologie même, cette attitude est possible; en psychologie, c'est une neutralité coupable. « On ne sépare pas impunément, a dit l'un des chefs de l'école, ce qui est indissoluble dans la nature [1]. » C'est pour avoir oublié cette sage maxime que la psychologie physiologique demeure insuffisante, inefficace, inutile, dangereuse, et mêle tant d'erreurs à ses rares découvertes. Elle aurait pu, elle devrait être un auxiliaire; elle est un ennemi. L'âme, sa dignité, sa nature, son existence, n'ont pas d'adversaire plus acharné. Mais la philosophie n'a pas à craindre ses attaques; elle est envahie, elle n'est pas conquise.

Faisons, nous aussi, de la psychologie positive, pratiquons la méthode expérimentale, interrogeons les faits. Il est clair qu'il existe des phénomènes qui surgissent au sein de notre espèce et que l'on nomme pensées, émotions, paroles, résolutions, actes, vertus. Il est incontestable que ces manifestations de notre activité sont le propre et l'honneur de l'homme.

Analysons ces faits, essayons de les expliquer.

Suffira-t-il d'avoir recours aux impressions, mouvements, réactions, combinaisons et groupes de cellules nerveuses, si variées, si complexes qu'on le suppose ! Ces faits, il faut un sujet pour les soutenir puisque ce sont des phénomènes ; une force unique pour les relier, les ordonner et les unir, car ils sont nombreux, mobiles et divers ; une cause pour les produire parce qu'ils sont des effets.

Or, si l'on considère qu'ils sont de même nature bien qu'inférieurs en dignité, en éclat et en influence, dans un enfant, un ouvrier, un paysan, une humble femme et dans ces représentants illustres de notre race qui s'appellent dans l'ordre intellectuel saint Thomas d'Aquin et Leibniz, dans l'ordre esthétique Michel Ange ou Mozart, dans l'ordre politique Charlemagne ou Richelieu, dans l'ordre moral saint François d'Assise ou Jeanne d'Arc, on conclut avec certitude que ce sujet, cette unité, cette cause est une force qui connaît sa fin et choisit librement les moyens de l'atteindre, et que dans tous les êtres doués des propriétés qui constituent la nature humaine, il doit y avoir, il faut qu'il y ait, il est évident qu'il y a une âme.

1. Th. Ribot.

NOTE SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Par M. l'abbé Élie BLANC

Professeur à l'Université catholique de Lyon.

Le dessein de l'auteur de cette note est de soumettre à l'appréciation des membres du Congrès les devoirs qui incombent aux nouveaux scolastiques en ce qui concerne l'histoire de la philosophie.

Rappelons d'abord l'importance extrême qu'a prise cette histoire dans notre siècle. A part quelques exceptions, tous les philosophes universitaires, à qui nous devons une bibliothèque philosophique déjà si considérable, se sont appliqués surtout aux études historiques : l'érudition a remplacé la doctrine, et la critique les conclusions dogmatiques. Il en est résulté une tendance marquée au scepticisme. Le spiritualisme enseigné dans les chaires de l'État s'est tellement altéré, il a pris des formes si inattendues et si diverses, qu'il n'y a plus entre lui et le panthéisme, le positivisme et l'évolutionnisme que de simples nuances. Mais ce n'est pas ce mauvais effet de l'importance exagérée qui a été accordée aux études historiques par nos adversaires que nous devons considérer ici. Etudiée par des hommes, érudits sans doute et d'un talent souvent remarquable, mais dépourvus d'une doctrine sûre ou du moins de principes philosophiques suffisants, l'histoire a été plus ou moins défigurée.

Une grande période en particulier, celle du moyen âge, a été négligée ou mal comprise. Quant aux autres parties de l'histoire, elles ont été traitées d'ordinaire au même point de vue de la libre pensée, en sorte que les grands enseignements que donne le passé, à qui sait l'étudier, ont été faussés.

Il est facile de s'en rendre compte, si l'on examine le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, qui résume assez bien tous les travaux historiques entrepris par nos adversaires. Plus de cinquante professeurs du haut enseignement universitaire y ont collaboré, et, alors même que la doctrine de quelques-uns d'entre eux échapperait à toute censure, on conviendra que l'esprit de l'œuvre est non seulement étranger à la scolastique, mais encore à toute philosophie chrétienne. Sans parler des autres défauts que l'on peut reprocher à cette compilation, qui a rendu néanmoins de vrais services depuis bientôt un demi-siècle, les doctrines et les philosophes scolastiques y sont trop souvent

analysés et jugés d'une manière insuffisante et partiale. Il peut même sembler que les auteurs pèchent encore plus par omission que par manque de justice. C'est ainsi qu'un philosophe tel qu'Isidore de Séville ne fait pas l'objet du moindre article, alors que tant d'autres qui n'ont exercé aucune influence appréciable sont signalés et même étudiés avec soin. Cependant, comme l'établit très bien un écrivain fort compétent en cette matière, le cardinal Gonzalez, dans son *Histoire de la philosophie*, Isidore a été le promoteur principal d'un mouvement philosophique admirable, qui est l'une des gloires de l'Espagne, et grâce auquel les scolastiques du moyen âge puisèrent abondamment dans la philosophie grecque. Il est constant, en effet, que, du temps d'Isidore ou peu après, des écoles qui devinrent bien vite florissantes furent fondées dans toutes les parties de l'Espagne arrachées à l'arianisme, et que, dans ces écoles, la plupart des ouvrages d'Aristote étaient connus et interprétés. Ce fut dans l'une d'elles (à Vich, auprès de l'évêque Haton) que le fameux Gerbert vint étudier, avant de s'illustrer à Rome, à Reims et sur le siège même de Saint-Pierre. Sans disconvenir que les Arabes aient rendu des services à la science, il est certain que leur invasion a plus entravé qu'elle n'a favorisé le progrès de la philosophie. Mais les rédacteurs du *Dictionnaire des sciences philosophiques* pensent plutôt que les scolastiques doivent beaucoup aux philosophes juifs et arabes qu'ils s'appliquèrent à réfuter. Quant à Isidore de Séville, avec la pléiade qui se groupe autour de lui, ils l'ignorent ou refusent de lui accorder leur attention.

En présence de ces partialités, disons même de ces dénis de justice, le devoir des nouveaux scolastiques est évident. Leur philosophie, moins encore que les autres, ne peut se désintéresser du passé ; car elle est essentiellement traditionnelle.

Il importe donc de montrer ses vrais antécédents et de rétablir la chaîne qui la relie à tous les âges antérieurs et, de quelque manière, à tous les grands philosophes, dans la mesure où ils ont su interpréter la tradition, en restant fidèles au bon sens et à la raison naturelle. Justifions nos ancêtres et ne laissons plus à nos adversaires le soin de garder leur mémoire et d'écrire notre histoire !...

Il est peut-être inutile de remarquer ici qu'il ne nous suffit pas d'écrire des *Abrégés* ou des *Manuels*, d'ailleurs très utiles comme ouvrages d'enseignement et de vulgarisation : il faut aller aux sources mêmes et reprendre l'édifice par la base. Il est vrai que cette entreprise est au dessus de forces individuelles ; le *Dictionnaire des sciences philosophiques* cité plus haut est dû à de nombreux collaborateurs et il s'appuie, en outre, sur nombre de thèses ou d'ouvrages particuliers. Les scolastiques devront donc songer à se partager entre eux les travaux nécessaires à une reconstruction de l'histoire de la philosophie, telle que la comportent les exigences de notre époque ; les ouvrages de leurs adversaires leur seront d'ailleurs d'un grand secours : ils peuvent être utilisés comme éléments d'information et de discussion. Qu'il

nous soit permis ici de désirer que nos candidats au doctorat en théologie ou en philosophie deviennent nombreux et que chacun d'eux étudie en particulier quelque système ou quelque scolastique célèbre ou digne de l'être : ils commenceront par ceux qui ont été le plus négligés ou le plus défigurés. Voilà certes de beaux sujets de thèses pour les élèves des facultés de théologie et pour les jeunes professeurs des séminaires. D'ailleurs, à cette œuvre doivent coopérer les premiers tous les philosophes catholiques qui ont déjà défendu leurs croyances par des œuvres. Car, du moment que l'on respecte toutes les traditions de l'Église et que l'on s'applique à concilier, en théorie et en pratique, sa foi et sa raison, ses croyances religieuses et ses convictions philosophiques, on a l'essence même de l'esprit scolastique.

Pour conclure, nous appelons l'attention des membres de la section des *Sciences philosophiques* sur la nécessité de préparer la publication, sous une forme qui serait ensuite mieux déterminée, d'une *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Cette Encyclopédie serait rédigée surtout au point de vue historique ; car la doctrine aura toujours une meilleure place dans les *Traités*. Cette Encyclopédie serait une réponse aux ouvrages similaires de nos adversaires ; et elle servirait, en outre, de *base* à toutes les polémiques doctrinales que nous devons soutenir ou engager contre eux. Car tous nos adversaires, quelle que soit leur école, prétendent s'appuyer de quelque manière sur le passé et sur l'histoire : les panthéistes se cherchent des ancêtres parmi les philosophes de la Grèce ou de l'Inde ; chaque fondateur de système se flatte de mieux comprendre tel ou tel grand esprit de l'antiquité et de faire triompher des idées trop méconnues, selon lui ; les positivistes et les évolutionnistes eux-mêmes prennent le long chemin de l'histoire et présentent leur système comme la conclusion légitime et fatale de tout le progrès intellectuel accompli jusqu'à ce jour. Eh bien, montrons-leur que nulle philosophie ne peut s'appuyer, comme la nôtre, sur le témoignage constant et l'expérience décisive du passé, et que par conséquent aucune n'est capable, comme elle, de satisfaire à toutes les aspirations légitimes de l'esprit moderne et de lui préparer un superbe avenir !

THÉORIE DE LA PERCEPTION IMMÉDIATE

D'APRÈS ARISTOTE ET SAINT THOMAS

Par M. l'abbé FARGES
Directeur à l'école des Carmes, Paris.

I

Les grands docteurs du moyen âge croyaient à la perception immédiate des corps par les sens externes comme à un fait primitif clairement attesté par la conscience de chaque homme. Je touche ce livre qui résiste sous mes doigts, je regarde ces pages blanches, je vois ou j'entends les êtres qui m'entourent : il me semble évident que ce ne sont pas là seulement des idées que je perçois, comme dans la rêverie ou le souvenir, et que je suis vraiment en communication directe avec les réalités extérieures. En effet, dans toutes ces perceptions, et surtout dans celle de contact et de résistance, nous avons conscience à la fois du *moi* et du *non-moi* par un acte indivisible de connaissance qui les enveloppe tous les deux, tout en les distinguant comme différents et exclusifs l'un de l'autre. Voilà ce que nous dit clairement l'observation psychologique la plus élémentaire.

Au lieu de nier l'évidence invincible de ce fait et de le traiter dédaigneusement d'illusoire et d'impossible, — réponse trop commode de notre ignorance aux mystérieux problèmes de la nature, — ces grands philosophes, suivant les traces d'Aristote, ont essayé de l'expliquer par une théorie simple, ingénieuse, qui ne mérite pas l'oubli profond auquel elle a été condamnée par la révolution cartésienne. Un philosophe éminent, membre de l'Institut, en lisant ces pages, a reconnu, non sans quelque surprise, que cette théorie était à peu près semblable à celle qu'il avait lui-même professée ; et M. Barthélemy Saint-Hilaire n'a pas craint de déclarer qu'elle « est peut-être la plus ingénieuse et la plus profonde qu'on ait présentée sur la perception ».

On verra qu'elle n'a rien d'artificiel ni de forcé ; bien loin d'avoir été inventée par les anciens tout exprès pour les tirer d'affaire dans un cas difficile, elle découle spontanément de la théorie générale — également oubliée par nos modernes — du *moteur* et du *mobile*, de l'*action* et de la *passion*, ou, si l'on préfère, de la *communication des substances*, dont elle est l'application la plus heureuse et la plus importante [1].

1. Cette assimilation des deux théories est un fait incontestable : 1° Aristote et S. Thomas les rapprochent sans cesse : « Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens et

La voici fidèlement exposée et dégagée de tous les travestissements, parfois grotesques, dont on l'a, par erreur ou par malice, si souvent affublée.

La perception des sens externes suppose réunies trois conditions essentielles : un sujet capable de percevoir, un objet matériel capable d'être perçu, enfin une certaine présence de l'objet dans le sujet [1].

Le sujet n'est pas l'âme seule, ni l'organe seul, mais l'*organe animé*, « *virtus corporea* », comme le répète S. Thomas ; ou, si l'on veut, le tissu nerveux des organes sensibles en tant qu'il est substantiellement informé par l'âme. Nous avons déjà solidement établi cette thèse [2].

Les objets sensibles ne sont pas précisément tous les objets matériels, mais seulement ceux qui ont assez de grandeur et de force pour ébranler nos sens.

Reste à savoir comment se fera leur union avec le sujet. Il est clair que ce n'est pas l'âme ni quelque vertu de l'âme qui sort de nous-mêmes, comme les rayons d'une lanterne magique, pour se promener au dehors et communiquer avec le monde extérieur. Cette étrange fiction d'Empédocle, reproduite dans le *Timée*, n'a pas trouvé d'écho.

Ce ne sont pas davantage les corps extérieurs qui entrent en nous par leur substance, ni par des émanations matérielles de leur substance. Ce n'est pas cette pierre qui entre dans mon œil pour être vue, pas même une parcelle de cette pierre, si subtile qu'on la suppose. Les effluves matériels d'Empédocle, ἀποῤῥοαι, les corpuscules images de Démocrite, εἴδωλα, que l'on croyait flotter dans les airs et pénétrer par les pores de nos organes, sont tombés dans un juste oubli. Aristote le premier, devançant la science la plus moderne, a combattu énergiquement cette hypothèse de l'émission et donné toutes ses préférences à celle que nous appelons aujourd'hui théorie des ondulations.

Mais, si les corps étrangers ne pénètrent pas en nous *par leur substance*, ils nous frappent du moins et nous pénètrent *par leurs actions*, puisque, selon la grande théorie péripatéticienne et thomiste, l'*action de l'agent est dans le patient*.

L'action de l'objet, extensive, figurée, résistante, lumineuse, sonore, etc.,

agens. » (S. Thomas, *de Veritate*, q. 26, a. 3.) — « Ut probat Philosophus (*De animá*, II, c. 5) sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus, unde non potest homo sentire absque sensibili exteriori, sicut non aliquid potest moveri absque movente. » (*Contra Gentes*. II. c. 57.) — Cfr. Aristote, *Metap.*, III, c. 5, in fine, etc. — 2° Ils appliquent au sensible et au sens tous les principes de l'agent et du patient, entre autres celui-ci, qui domine et résume toute la théorie : « Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia ». (S. Thomas, I, q. 55, a. 1, ad. 2.) — Cfr. Aristote, *De animá*, III, c. 2, § 4, etc.

1. « Ad. visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur : scilicet virtus visiva et unio rei visæ cum visu. (Cette union n'est pas une simple juxtaposition, mais l'union de l'agent avec le patient qu'il informe de son action). Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa est in vidente quodam modo (id est per actionem suam sibi similem). » (S. Thomas, I, 12, 2.) — « Nam omnis forma est principium agendi simile sibi. Unde calor causat sui similitudinem in medio ». (S. Thomas, *De animá*, II, 14.)

2. Voy. *Le cerveau, l'âme et les facultés*, 1re partie, ch. 3.

sera donc l'élément objectif qui pénètrera le sujet corporel et lui manifestera quelque chose de l'objet, car l'action proprement dite est l'expression même et la ressemblance au moins partielle de l'agent : *omne agens agit simile sibi*, comme l'ont prouvé les expériences vulgaires de l'empreinte du cachet dans la cire, de la photographie ou de l'écho.

II

Pour développer ces idées et les mettre en pleine lumière, essayons l'analyse d'une sensation tactile. Supposons qu'une pointe ou qu'un relief impressionne notre main. L'*action* de ce corps informe l'organe du toucher et y produit une *passion*, c'est-à-dire une impression figurée semblable au relief, comme l'action du cachet dans la cire y reproduit son empreinte. C'est la comparaison employée par Aristote et S. Thomas ; d'ailleurs, c'est un principe fondamental de leur métaphysique que la passion est toujours semblable à l'action [1] ; on peut même affirmer que l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte que l'un donne et que l'autre reçoit.

Le premier effet du contact de l'objet sur le sujet sera donc de reproduire en lui son empreinte figurée, et de se l'assimiler, non pas substantiellement, mais au point de vue de la figure : *Sensus accipit formam (objecti) sine materia* [2]. *Patitur dissimile, facta vero passione simile est* [3]. Mais il est clair que l'impression dont nous parlons doit avoir lieu à la fois dans le corps et dans l'âme ou, pour mieux dire, dans l'organe animé. Toute action, assurément, pénètre à la fois la matière et la forme du patient, puisqu'elles ne forment qu'une seule et même substance ; mais, si cette forme n'était pas vivante et sensible, la sensation ne pourrait avoir lieu, autrement les membres d'un cadavre et même tous les corps bruts sentiraient lorsqu'on les touche. Pour que l'impression purement matérielle devienne sensible, il faut, en outre, que l'action de l'objet ait un certain degré d'intensité et que le sujet soit normalement disposé à la recevoir. C'est alors que l'École donne à cette impression le nom un peu barbare, mais très expressif, de *species impressa* [4].

Telle est la première phase de la sensation tactile que nous étudions : elle

1. « Agens enim agendo assimilat sibi patiens. » (S. Thomas, *De animá*, II, 10.)

2. Sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro. Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam et non per suam materiam : omne igitur patiens recipit formam sine materia. (S. Thomas, *De animá* II, 24.)

3. Εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης. — Πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν. (Aristote *De animá*, II, c. 5, § 3 et 7.) — Cf. S. Thomas, *ibid.*

4. Nous avons démontré (*Le cerveau et l'âme*, p. 236) que la *species impressa* était corporelle comme le sujet sentant. « Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quæ sentitur ; intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter ». (S. Thomas, *De animá*, II, 12.) « Materialiter quamvis absque materia. » *De veritate*, II,5, ad. 1 et 2.

est purement passive; c'est l'information du patient par l'action de l'agent et leur assimilation dans un acte commun.

La seconde phase est celle de l'activité et de la réaction du sujet sentant. Sous cette provocation, le sujet ne peut rester passif, puisqu'il est essentiellement vivant et actif; d'ailleurs, pour connaître il faut agir. L'activité sensible va donc passer de la puissance à l'acte ; et cet acte est une attention, *attendere*, ou une intuition de l'action extensive et figurée dont elle a reçu l'empreinte. Le sujet perçoit cette figure, tout en l'exprimant (*species expressa*) et la reproduisant au dedans de lui-même, dans l'imagination. En sorte que la perception externe tient le milieu entre deux effets : l'espèce impresse, qui est l'effet de l'objet sur le sens, et l'espèce expresse, qui est l'effet du sens déterminé par l'objet.

Il est tout naturel qu'en réagissant, le sens se conforme à l'objet senti dans la mesure où l'objet le premier l'a conformé à lui. D'ailleurs, c'est un fait d'expérience : toute perception est finalement un phénomène d'ordre représentatif.

L'espèce impresse disparaît d'ordinaire promptement, — nous verrons des exceptions lorsque le nerf a été trop fortement ébranlé ; — mais l'espèce expresse, au contraire, se conserve dans l'imagination à l'état d'habitude, et peut revivre soit spontanément, soit par un effort volontaire de la mémoire, et même par une excitation mécanique des nerfs afférents.

III

Revenons à l'acte si important de l'*intuition* pour bien saisir la distinction essentielle entre la perception externe et la perception interne, que nos modernes s'obstinent à confondre.

a) Nous les distinguons, tout d'abord, dans *le temps*. Le sujet sentant perçoit en premier lieu la figure ou, si l'on veut, l'action extensive et figurée de l'objet extérieur, dont il reçoit l'empreinte avant de percevoir cette impression elle-même. C'est encore l'observation qui nous le démontre. Lorsque je touche du bout du doigt un relief, c'est le relief même que je perçois en premier lieu, et non pas l'impression de mon doigt, qui est en creux ; et si c'est un creux que je palpe, c'est bien le creux que je perçois tout d'abord, et non pas mon impression cutanée, qui est en bosse. Lorsque je touche attentivement une pointe d'aiguille pour en connaître la forme, c'est elle que je perçois avant l'impression de douleur qu'elle a pu me causer.

Une contre-épreuve saisissante de ce fait nous est fournie par « la biographie mentale d'un enfant », c'est-à-dire l'ordre dans lequel se développent ses connaissances. Il vit à l'extérieur avant de vivre à l'intérieur ; c'est par le contact avec le monde externe, v. g. en se heurtant contre les obstacles, que le petit enfant acquiert la conscience de sa personne et de ses membres ; il sait localiser les objets du dehors avant de savoir localiser ses souffrances

ou ses plaisirs. Qu'est-ce qui te fait mal? lui demande sa mère. Il hésite; il ne sait rien dire de précis, tandis qu'il vous montrera du doigt la direction de la lampe ou de la lune. Dans cette première période, les mots de « sens », de « sensations », de « conscience sensible », lui sont complètement inconnus, alors qu'il connaît depuis longtemps et distingue les objets extérieurs. Aussi Spencer s'est-il vu contraint de revenir sur ce point à la théorie ancienne, et d'affirmer que la connaissance externe précède la connaissance interne de nos sensations [1].

b) En second lieu, nous les distinguons par le contraste de leurs *objets*. L'impression interne est d'ordinaire l'image retournée ou renversée de l'objet. Cela est vrai non seulement de l'image rétinienne, mais aussi du toucher. Si je presse du bout du doigt une petite boule, l'impression cutanée est concave, et cependant je perçois une boule convexe; un objet pointu imprime en mon organe un angle rentrant, et je perçois la figure d'un angle saillant. Toutes nos sensations sont des états passifs, et cependant ce sont des états actifs que je crois percevoir dans les forces qui me frappent et m'impressionnent. Tant il est vrai que la perception extérieure ne consiste pas à saisir les modifications du moi, mais les actions lumineuses, extensives, figurées... qui ont modifié le moi.

Oui, je distingue fort bien l'*action* de l'objet de la *passion* qu'il me cause: et voilà pourquoi ce n'est pas mon impression douloureuse que j'attribue à l'objet, par une espèce de projection fantastique et hallucinatoire qui me ferait revêtir le monde extérieur de mes propres impressions subjectives; ce n'est pas davantage mon impression en creux que j'attribue à la pointe d'aiguille, ni mon impression en relief que j'attribue à l'objet concave, etc. En un mot, je n'attribue jamais à l'objet la passion subjective qu'il m'a causée, mais seulement l'action dont il m'a frappé. Je lui restitue ce qui lui appartient, à savoir son action propre: ici, dans l'exemple que nous étudions, c'est une action figurée et extensive qui s'est imprimée dans mon organe sensible. Je lui restitue donc sa propre figure, sans lui attribuer la mienne; je ne lui impute que celle qu'il a imprimée dans mes sens. Tandis que, dans la théorie de nos modernes, nous devrions commencer par projeter nos impressions sensibles, et puis les redresser ou les corriger par un raisonnement, ce qui n'a jamais lieu, et qui d'ailleurs serait manifestement impossible.

c) Nous les distinguons encore par le contraste de leur *intensité*: La perception interne et la perception externe s'accompagnent ou se succèdent

1. « Au lieu d'admettre que la connaissance primordiale et incontestable est l'existence d'une sensation (interne), j'affirme, contrairement, que l'existence d'une sensation est une hypothèse qui ne peut se former avant que l'existence externe soit connue. Cette interversion complète de sa conception, qui paraîtra si absurde au métaphysicien (moderne), doit pourtant se produire quand nous regardons les phénomènes de conscience dans leur ordre de genèse, en nous servant, pour *verre redresseur*, de la biographie mentale d'un enfant, ou de la conception développée des choses chez le sauvage ou le paysan. » (Spencer, *Principes de psychologie*, II, p. 384.)

toujours en raison inverse : l'une gagne toujours en force et en netteté ce que l'autre perd. Plus l'impression organique est vive, plus la perception externe se trouve obscure et affaiblie. Une lumière éblouissante nous empêche d'y voir ; un coup trop fort sur la main nous empêche de saisir clairement la figure de l'objet qui nous a frappé, etc.

d) Non seulement la conscience *distingue*, par leur succession chronologique et par leurs contrastes, les perceptions extérieure et intérieure, mais encore elle les *sépare*. Voici un fait très curieux, quoique vulgaire, qui peut suffire à mettre cette vérité en lumière ; il s'agit de ce que l'on a appelé le *toucher à distance*. Examinez un aveugle circulant dans les rues et explorant le terrain à l'aide d'un simple bâton : on a dit pittoresquement qu'il avait un œil au bout de son bâton ; il serait plus exact de dire qu'il est bien près d'y avoir une main. En effet, toutes les sensations de plein, de vide, de relief, il les sent *au bout de son bâton*, tandis que les sensations de pression et de torsion musculaire ou cutanée qu'il éprouve en même temps demeurent localisées dans la main. Pourquoi cette différence et cette séparation ? Parce que la sensation de torsion des doigts a un caractère affectif et intérieur, tandis que la résistance et le relief revêtent un caractère représentatif et extérieur. Le premier objet est perçu comme personnel, le second comme étranger ; il est donc tout naturel qu'il projette au dehors celui-ci seulement et qu'il le restitue aux agents extérieurs qui le produisent, à la distance précise de son bâton déjà mesuré par le toucher explorateur. Grâce à une habitude facile à contracter, il associe l'image de cette distance au relief perçu.

C'est pour la même raison qu'en écrivant, je sens la résistance du papier au bout de ma plume et le mouvement musculaire dans mes doigts. Lorsque nous expliquerons le phénomène de la vision à distance, nous verrons que le rayon lumineux joue précisément le rôle du bâton entre l'objet et le sujet.

IV

Étudions encore de plus près la perception directe d'un relief par le toucher, et montrons que cette opération n'exige de notre part ni raisonnement ni induction, — dont les animaux seraient d'ailleurs incapables, — et qu'elle est nécessairement une perception immédiate.

Pour saisir immédiatement l'action figurée de l'objet, le sujet patient n'a pas à sortir de lui-même, parce que *l'action de l'agent est dans le patient* [1]. En effet, au moment précis de l'action et de la passion, l'action de l'agent *informe* le patient, en sorte que l'agent et le patient, quoique substantielle-

1. « Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subjecto, sed solum (in agente) ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi est in sensitivo ut in subjecto. » (S. Thomas, *De animâ*, III, c. 2.) — Cfr. Aristote, *De animâ*, III, 2.

ment distincts, s'unissent accidentellement *dans un acte commun* [1]. C'est le même acte que l'un donne et que l'autre reçoit ; la donation et la réception, l'action et la passion, ne sont que deux points de vue différents du même acte, comme la route d'Athènes à Thèbes et de Thèbes à Athènes — c'est l'exemple d'Aristote et de S. Thomas — sont la même route en deux sens différents.

Ayant longuement développé ailleurs, dans une étude spéciale, cette théorie fondamentale, dont Descartes lui-même reconnaissait la vérité, nous nous bornons ici à tirer les conclusions [2].

Que si le même acte est commun à celui qui le donne et à celui qui le reçoit, à l'agent et au patient, celui-ci n'a plus à sortir de lui-même pour le saisir. Il le saisit donc au dedans de lui-même, directement [3], par une opération immanente ; mais il le saisit tel qu'il est, c'est-à-dire comme un acte qu'il reçoit sans le produire, comme un acte étranger venu du dehors, du non-moi dans le moi ; et voilà pourquoi nous avons une tendance invincible à le *projeter à l'extérieur* dans la direction d'où il vient, et à le restituer, pour ainsi dire, à l'agent d'où il émane.

Tendance bien naturelle, éminemment raisonnable, puisqu'elle consiste à remettre chaque chose à sa place ; tandis que celle qui ferait revêtir le monde extérieur de nos propres affections, comme l'ont inventé nos modernes, serait une tendance déraisonnable et inintelligible, un véritable contre-sens, que nul n'a le droit d'imputer à la nature.

Un autre contre-sens non moins étrange consiste à traduire la formule aristotélique : *acte commun à l'agent et au patient*, par celle-ci : *acte double, résultante de deux actes* ; alors qu'Aristote, S. Thomas et Descartes lui-même disent formellement que l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte, que c'est l'acte de l'agent qui informe la puissance du patient : *ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia* [4]. D'ailleurs, il serait inintelligible que deux actes ne fissent qu'un seul acte ; et si, par impossible, l'opération de l'objet et celle du sujet se confondaient au point de ne faire qu'une seule opération, nous ne pourrions plus distinguer, dans cette confusion, ce qui appartient à l'objet de ce qui appartient au sujet, et nous verserions fatalement dans le scepticisme ou l'agnosticisme.

L'énormité de ce contre-sens, accepté couramment par un si grand nombre d'auteurs, montre jusqu'à quel point le sens des anciennes formules est oublié à notre époque, et réduit à leur juste valeur les objections des modernes contre une vieille théorie qu'ils connaissent si peu.

1. « Operatio rei sensibilis atque sensus una quidem et eadem est ; at eorum ratio non eadem. » — Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ'εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. (Aristote, *De anima*, III, 2. § 4.) — Cfr. S. Thomas, *ibid.*

2. Voy. notre Étude sur l'*Acte et la puissance, le moteur et le mobile.*

3. L'action étrangère qui a ébranlé l'organe, nous dit S. Thomas, est perçue directement par le sens : « Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur. » (*Sum. theol.* I, 78, 4.)

4. *Ibid.* I, 55, 1 ad 2. — *De anima*, II, 53.

La perception *extérieure* mérite donc bien le nom qu'elle porte, puisqu'elle saisit immédiatement quelque chose de l'objet extérieur, à savoir *son action*, action figurée, résistante, extensive, lumineuse, etc. La *passion* du sujet, la *species impressa* n'est nullement ici la chose perçue (*objectum quod*) ; elle n'est pas même une photographie ni une image intermédiaire (*objectum in quo*), comme on le suppose parfois très faussement ; elle n'est qu'un moyen (*id quo*), le moyen nécessaire pour réunir immédiatement dans un seul acte l'agent et le patient, l'objet matériel et le sujet sensible, et rendre ainsi possible la perception immédiate qui en résulte [1].

Voilà pourquoi, si Dieu, par miracle, — c'est S. Thomas qui fait cette supposition, — produisait directement en nous la *species impressa*, au lieu de la faire produire par l'action matérielle des corps, la perception externe deviendrait impossible. Si ce n'est plus l'action du feu, nous dit-il, qui échauffe ma main, mais l'action de Dieu, je sentirai bien la chaleur de ma main, mais je ne sentirai plus celle du feu [2]. La *species impressa* n'est donc pas une image ni une idée intermédiaire.

Au contraire, l'imagination, le souvenir sont des images intermédiaires, des miroirs (*objectum in quo*) entre le sujet et l'objet. Ils ne nous montrent l'objet absent que dans l'image qui en a été conservée. Leur procédé, qui est celui de la perception interne, est donc essentiellement différent de la perception externe.

Dans la connaissance des corps par les esprits purs, les espèces impresses sont encore des idées intermédiaires. La connaissance des corps par les anges, nous dit S. Thomas, est indépendante des objets matériels : *Non habent cognitionem a rebus acceptam* [3] : Aussi leurs espèces innées ou infuses sont de nature toute spirituelle, tandis que pour l'homme sa connaissance est essentiellement dépendante des objets matériels : *accipit scientiam a rebus* ; impossible pour lui d'avoir d'autres espèces que celles qu'il reçoit des corps, et qui sont corporelles [4]. Les anges connaissent donc les corps sans la perception proprement dite, tandis que l'homme ne peut les connaître et se les représenter qu'après les avoir perçus.

1. « Species (impressa) non est *illud quod* sentimus, sed magis *id quo* sensus sentit... quidam posuerunt quod sensus non sentit nisi passionem sui organi... sed hæc opinio manifeste apparet falsa. Species *secundario* est id quod intelligitur, sed quod intelligitur *primo* est res. » (*Sum. theol.* I, 85, 2.)

2. « Si sensatio caloris in organo (manûs) ab alio agente fieret (sc. a Deo), tactus, etsi sentiret calorem *manûs*, non tamen sentiret calorem *ignis*, nec sentiret ignem esse calidum. » (S. Thomas, *Qq. disp. de Pot.* III, 7, c.)

3. S. Thomas, *De veritate*, VIII, 11, c. — En Dieu la connaissance est encore plus indépendante des objets créés ; ce sont au contraire les objets qui dépendent des idées créatrices de Dieu, « quæ sunt factivæ rerum. » — Voy. S. Thomas, *De veritate*, II, 5, ad. 16.

4. « Recipiuntur in eis *materialiter*. » (S. Thomas, *De veritate*, II, 5, ad. II.)

V

En résumé, la perception des sens traverse deux phases : 1° l'objet agit sur le sens, comme le moteur sur le mobile ou l'agent sur le patient, en lui communiquant son acte ; c'est la *phase passive* ; 2° ensuite cet acte est immédiatement perçu par le sens qui le reçoit ; c'est la *phase active*, dont le résultat final est une représentation de l'objet qui demeure dans l'imagination et s'y réveille par le souvenir.

Telle est, dans sa lumineuse simplicité, le fond de la théorie péripatéticienne, que l'on appelle parfois *théorie de l'assimilation*, pour en indiquer le mécanisme en même temps que la haute portée objective.

Cette assimilation produite par l'agent dans le patient, comme par le cachet dans la cire, est incontestable lorsqu'il s'agit du toucher et de l'étendue figurée qu'il nous révèle. Faut-il aussi l'étendre aux autres sens qui semblent agir à distance, et aux autres objets sensibles ?

Aristote et S. Thomas n'hésitent jamais sur ce point important [1]. Bon nombre de modernes, au contraire, même parmi les néo-scolastiques, poussés par des scrupules scientifiques qu'il nous est bien difficile de partager, ont pensé qu'il était nécessaire de faire ici des concessions aux théories modernes. Ils pensent qu'après avoir sauvegardé la réalité objective de l'étendue perçue par le toucher, ils peuvent jeter par dessus bord l'objectivité de la couleur, du son, de l'odeur et de tous les autres objets propres aux autres sens.

Nous discuterons cette intéressante question dans un chapitre spécial de cette Étude, et nous verrons s'il y a lieu de restreindre l'antique théorie par une exception si grave, où s'il ne vaut pas mieux respecter cette intégrité qui fait l'unité harmonieuse du système en même temps que sa force.

Tenons-nous en, pour le moment, à cette pensée générale qui domine et résume toute cette théorie : nous sommes en communication immédiate avec les agents extérieurs de la nature qui nous impressionnent et nous informent de leurs actions. Tantôt ces agents qui nous frappent sont les corps eux-mêmes, comme dans le toucher [2], tantôt c'est la dernière couche du milieu interposé (air ou éther), auquel les corps ont communiqué leurs vibrations lumineuses ou sonores, qui entre en contact avec la rétine ou le nerf acous-

1. « Hoc autem universaliter accipere de omni sensu oportet... Simili modo patitur et uniuscujusque sensus ab eo quod habet colorem, aut saporem, aut sonum. » (Aristote, *De animâ*, II, 12, § 1.) — Cf. S. Thomas, *ibid*.

2. Nous ne voulons pas dire précisément qu'il n'y ait rien entre l'organe qui touche (papilles du tact) et l'objet touché. Non seulement il y a l'épiderme, mais encore parfois de l'humidité, un gant de peau, etc..., mais comme l'observe très finement S. Thomas, ce ne sont pas des intermédiaires comme pour le sens de la vue et de l'ouïe. L'objet qui nous touche frappe à la fois le sens et ces milieux : « accidit utrumque percuti ; » il est cause immédiate des deux effets. Pour les autres sens, au contraire, c'est le milieu sonore ou lumineux qui est la cause immédiate : « In aliis sensibus immutatio medii est causa quod immutatur sensus, non autem in tactu. » — S. Thomas, *De anima*, II, 23.

tique ; mais, dans l'un et l'autre cas, il n'y a point, entre le sens et l'agent extérieur, d'autre intermédiaire, que l'action elle-même de cet agent reçue passivement par le sens. L'union entre le sujet et l'objet ne saurait donc être plus intime et la perception qui en résulte plus immédiate ; c'est l'union de l'agent avec le patient, du moteur avec le mobile auquel il communique son acte et sa ressemblance : *ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia.*

L'action étant l'expression et la ressemblance de l'agent, *similitudo*, *species*, comme le répète si souvent le saint docteur, certains auteurs y ont cru découvrir une image intermédiaire entre le sujet et l'objet. Mais c'est une erreur ; l'action, étant quelque chose de l'agent, *est entis*, n'est nullement comparable à un troisième personnage qui séparerait les deux auteurs au lieu de les réunir. Cette interprétation, beaucoup trop superficielle, serait un travestissement de la théorie de S. Thomas et des grands docteurs scolastiques.

Oui, notre âme a des *portes* et des *fenêtres* sur le monde extérieur, quoi qu'en dise Leibniz : elle a d'abord conscience de son propre corps, avec lequel elle ne forme qu'un seul tout substantiel ; et, par suite, elle prend conscience de toutes les actions étrangères dont ce corps est lui-même pénétré, dans son commerce incessant avec les corps extérieurs. Leurs actions lumineuses, sonores, extensives, résistantes, figurées, etc., frappent à chaque instant nos organes sensibles, et ceux-ci, en recevant ces actions, les perçoivent immédiatement. Le monde n'est donc plus pour nous la cause inconnue de nos sensations, puisque ce sont bien les opérations des corps extérieurs que nous saisissons, et non pas seulement nos propres opérations psychiques, comme on le suppose dans tous les autres systèmes.

Désormais nous pourrons remonter de la nature de ces opérations à la nature des agents matériels qui les produisent, car l'action d'une force ne saurait être que l'expression et la ressemblance, au moins partielle et inadéquate de cette force : *omne agens agit simile sibi.* Axiome mille fois vérifié par les résultats bien connus de l'expérience vulgaire ou scientifique ; ainsi l'action lumineuse d'un corps nous donne sa photographie, son action résistante nous donne son empreinte, et son action sonore nous en rend un fidèle écho, etc.

La sensation ou impression de l'objet sur l'organe animé, bien loin d'être un *mur d'airain* ou un *océan infranchissable* entre le sujet et l'objet, devient au contraire leur trait d'union. De même que c'est par la passion que l'action de l'agent informe le patient, de telle sorte que l'agent et le patient se réunissent et se confondent alors dans un acte commun que l'un donne et que l'autre reçoit ; ainsi, nous disent Aristote et S. Thomas, c'est par l'expression sensible, ou la *species impressa*, que le sujet et l'objet s'unissent et se confondent dans un acte commun ; et c'est cet acte qui est le terme immédiat de notre perception et de notre conscience.

Cette union intime du sujet et de l'objet, que vient de décrire la théorie, est bien celle que me révèle le témoignage de ma conscience. En vérité,

lorsque je touche cette table qui résiste, lorsque je saisis cette plume (et tous les autres sens sentent également par un certain contact)[1], quel abîme infranchissable peut-on bien imaginer entre elle et moi ? Ne sommes-nous pas, au contraire, étroitement unis l'un à l'autre ? Et l'école écossaise, qui a poussé si loin l'exactitude et la finesse de l'observation psychologique, n'a-t-elle pas dû constater, par l'organe d'un de ses plus illustres représentants, que « nous sommes conscients immédiatement, dans la perception, d'un moi et d'un non-moi, connus ensemble et connus en opposition mutuelle... que nous avons conscience de deux existences par une même et indivisible intuition, que la conscience donne..., comme dernier fait, une dualité primitive, une antithèse originelle...[2] » ? L'abîme infranchissable entre le sujet et l'objet est donc une invention gratuite des philosophes ; et les efforts désespérés qu'ils ont tentés pour combler ensuite cet abîme, qu'ils se sont plus à creuser de leurs mains, et pour jeter un pont suspendu entre les deux mondes du subjectif et de l'objectif, sont des efforts non seulement impuissants, mais surtout parfaitement inutiles. Puisque le sujet et l'objet, comme le patient et l'agent, au moment précis de la passion, s'unissent et se confondent dans un acte commun, cet acte d'origine étrangère entre nécessairement dans la conscience.

VI

Les cartésiens nous arrêtent ici, pour nous faire observer que s'ils séparent trop, nous, par un excès contraire, nous commettons des confusions regrettables, au point d'attribuer aux objets extérieurs des modifications qui n'appartiennent qu'au sujet sentant. Est-ce que le feu a chaud, et la glace a froid ? Est-ce que le sucre est doux et le vinaigre amer ? le paysage gai ou triste... ?

Cette vieille objection, formulée si souvent sur le ton d'une aimable ironie, n'a jamais paru bien solide ni bien sérieuse.

Bien loin de nous faire attribuer aux objets extérieurs nos états de conscience, nos émotions ou impressions subjectives agréables ou pénibles, la théorie thomiste nous préserve au contraire d'une si grossière confusion,

1. « Omnes sensus quodam perfici tactu. » (S. Thomas, *De anima*, II, 20.) — « Corpora enim non se immutant, nisi se tangant. » (*Ibid.* 15.)

2. Hamilton, *Lec. on Met.*, I, 288. — M. Fr. Bouillier, dans son bel ouvrage sur la *conscience*, a très heureusement développé la même pensée : « Entre notre être propre et ce qui le limite, il y a un point de contact ou d'intersection, où se rencontrent à la fois le moi et le non-moi, indissolublement unis dans l'être et dans la conscience. Pareillement, la *tangente* se confond avec la *circonférence*, au point où elles se rencontrent, de telle sorte que ces deux lignes n'en font qu'une, et que la connaissance de l'une ne peut se séparer de celle de l'autre. » Cette comparaison est très ingénieuse, mais elle n'est qu'une abstraction : deux lignes se compénètrent ; deux corps ne se compénètrent jamais. Encore un pas de plus, et M. Fr. Bouilier, découvrait la théorie de l'agent et du patient réunis dans un acte commun.

en établissant la distinction, à la fois théorique et expérimentale, entre le sens externe et le sens interne, entre la perception de nos émotions sensibles et la perception de l'action extérieure qui les a occasionnées. La première a un caractère *intérieur* et *affectif*; la seconde un caractère *extérieur* et *représentatif*.

Ainsi, lorsque, du bout des doigts, je palpe l'effigie d'une médaille, je perçois à l'*intérieur* un léger frôlement de l'organe tactile, mais en même temps je perçois à l'*extérieur* une forme en relief. Or ces deux perceptions, par leurs caractères si différents, me préservent de toute confusion : je n'attribue pas à la médaille le frôlement cutané, ni à mon organe tactile la forme de la médaille.

Non seulement je les distingue, mais une observation attentive m'apprend que, lorsque ces deux perceptions se succèdent ou s'accompagnent, c'est toujours en raison inverse; l'une perd toujours en intensité ce que l'autre gagne. Plus l'impression sera matérielle et forte, de manière à provoquer des réactions subjectives de l'organe, plus la perception extérieure sera obtuse et affaiblie[1]. Une lumière trop vive éblouit et fatigue, on n'y voit rien distinctement; lorsqu'elle se modère, la sensation pénible disparaît, et la vue redevient distincte. Un coup violent peut occasionner une impression si douloureuse, que nous ayons peine à discerner, et même qu'il nous soit impossible de discerner la forme obtuse ou tranchante, carrée ou pointue de l'instrument qui nous a frappé. C'est là une remarque que nous avons déjà faite et sur laquelle nous revenons parce qu'elle va nous permettre d'établir une espèce de hiérarchie parmi les sens externes.

Plus l'impression organique exigée pour leur fonctionnement normal est délicate, et pour ainsi dire immatérielle[2], comme dans la vision, plus la perception extérieure sera nette et puissante. Voilà pourquoi le sens de la vue, étant à peu près exempt, à l'état normal, de réactions organiques, nous fait

1. Voyez les observations si fines et si ingénieuses d'Aristote, *De animâ*, II, 12; III, 4 et 13; II, 11; III, 2, etc., et le Commentaire de S. Thomas. Hamilton et Maine de Biran n'ont rien dit de si nouveau qu'on le suppose sur ce sujet.

2. S. Thomas emploie ici le mot de « spirituel », *immutatio spiritualis*, qu'il attribue non seulement au sens, mais encore aux milieux, à l'air, à l'eau, aux corps ambiants. Pour comprendre le sens de cette expression, il faut se reporter aux théories physiques de son temps. Lorsqu'on fait agir, par exemple, un rayon de lumière rouge sur du papier blanc, cette coloration du papier n'est pas matérielle, puisque le papier reste blanc. Si au contraire je le peins avec de l'encre rouge, le papier devient matériellement rouge. Le premier changement est dit spirituel, par opposition au second qui est matériel. Ainsi l'air, l'eau, les organes des sens qui reçoivent les sons et les couleurs, ne deviennent pas pour cela colorés ou sonores : leur changement est dit spirituel ou intentionnel. Mais tous nos sens ne sont pas spirituels au même degré; l'œil l'est davantage : *Visus est spiritualior — forma coloris recipitur in pupilla, quæ non fit per hoc colorata.... recipitur secundum esse spirituale.* Au contraire la main en recevant la chaleur devient réellement chaude; c'est le sens le plus matériel : *Forma recipitur secundum esse naturale, sicut calor in calefacto.* — Le premier changement est seul requis pour la perception des sens externes; lorsque le second survient, il ne fait que troubler la perception externe, par l'addition de ses éléments subjectifs. (Cf. S. Th. *De anima*, II, 14, 20 et 21; et *Sum. theo.*, II, 78, 3, c.)

surtout percevoir l'action lumineuse des objets extérieurs ; c'est le plus objectif. Au contraire, la sensation de chaleur ou de froid est peut être celle qui nous manifeste le plus les états successifs de nos organes : c'est le sens le plus subjectif. Enfin, entre ces deux extrêmes s'échelonnent tous les autres sens, où les deux espèces de perceptions internes et externes, affectives et représentatives, apparaissent simultanément en des proportions variables. D'abord le toucher, qui est avec la vue le sens représentatif par excellence ; puis l'ouie, enfin l'odorat et le goût, où nous ne percevons pas seulement, comme on l'a prétendu, le chatouillement doux ou piquant, agréable ou désagréable de l'organe, mais aussi la saveur ou l'odeur de la rose, du jasmin, etc., qui appartiennent à ces fleurs.

Que si nous attribuons parfois aux objets extérieurs nos impressions subjectives elles-mêmes, en disant, par exemple, que le vinaigre est piquant, que le paysage est gai ou triste, qu'un son est doux ou terrible, etc., nous ne les leur attribuons que d'une manière métaphorique, *causaliter*, comme un effet est imputable à sa cause; et nous nous conformons en cela à un usage parfaitement fondé et légitime. Mais nous leur attribuons réellement et objectivement toutes les qualités manifestées par la perception externe avec un caractère évident d'extériorité, par exemple l'étendue, la figure, le mouvement, voire même la couleur et le son, et les prétendues illusions des sens à ce sujet, mille fois réfutées et que nous étudierons encore en détail, n'ébranleront pas cette thèse.

VII

Avons-nous fait la part trop large à l'objectivité de nos sensations? et peut-on nous accuser de leur refuser tout caractère relatif et subjectif? Cette exagération, bien inutile à notre thèse, n'a jamais été dans notre pensée. En cherchant à distinguer, comme nous l'avons fait, le rôle des deux éléments essentiels à toute perception des sens, le sujet et l'objet, nous croyons avoir fait, au contraire, la part très large au sujet sentant.

Non seulement l'acte de perception et de conscience n'appartient qu'au sujet seul, mais encore toutes les émotions et affections révélées par la perception interne. Nous accordons volontiers que ces *sensations internes* sont des états purement subjectifs, qui peuvent n'avoir aucun rapport de ressemblance ni même d'intensité avec les causes externes qui les ont occasionnés.

Ainsi la même cause extérieure pourra produire tantôt le *plaisir*, tantôt la *douleur*, et cela à des degrés très variables suivant l'espèce, le tempérament, les habitudes et les dispositions passagères de l'individu. Les mêmes saveurs ou les mêmes odeurs par exemple, qui plaisent à ceux-ci, déplaisent à ceux-là, attirent les uns et font fuir les autres.

Le même poids occasionnera une *sensation d'effort* très différente suivant qu'il sera soulevé par un enfant, un homme robuste, un vieillard, un malade,

un convalescent ; et chez le même individu suivant qu'il sera soulevé avec le petit doigt ou avec la main tout entière, porté à bras tendu ou de quelque autre manière, suivant que les organes seront plus ou moins fatigués, plus ou moins dispos. Le poids sera donc essentiellement relatif, de même que le dur et le mou, l'éloignement et la proximité, et toutes les autres qualités que nous apprécions par la sensation de l'effort.

Des excitations de même degré produiront des *réactions motrices* d'intensité fort différente suivant la délicatesse de l'organe qui sera provoqué, et, dans le même organe ou sur le même nerf, suivant son point d'application plus ou moins éloigné des centres moteurs.

La sensation interne de la *chaleur* ou du *froid* de nos membres variera également avec les conditions subjectives. Le thermomètre aura beau marquer le même degré dans l'air ambiant, cette sensation variera avec la délicatesse du tempérament, l'âge, l'état de santé ou de maladie et aussi les habitudes du sujet : il est clair que les Esquimaux et les Sénégaliens en seraient diversement affectés.

Ce que nous venons de dire des vibrations caloriques de notre propre corps et des sensations subjectives qui en résultent, nous le disons pareillement de certaines vibrations lumineuses ou sonores de nos organes, telles que les éblouissements des yeux ou les bourdonnements d'oreilles, dont nous expliquerons plus tard le curieux mécanisme. Ce sont là des sensations internes qui n'ont rien de commun, nous le verrons, avec l'exercice normal de la perception externe.

Ce petit nombre d'exemples suffit pour montrer que la même quantité de force extérieure peut produire des affections et des émotions sensibles variables en qualité et en degré suivant diverses conditions subjectives, telles que la structure spécifique et individuelle, la situation de la partie affectée, l'âge, l'état constitutionnel, les dispositions actuelles des organes et les habitudes antérieures ; en un mot, que les sensations internes ne sont en rien la mesure des réalités extérieures.

En est-il de même des *sens externes* ? Toute la question est là. Question insoluble pour les philosophes qui ont confondu les sens externes avec le sens interne : ils sont désormais condamnés à une équivoque perpétuelle, et à des confusions inextricables dans l'analyse des phénomènes sensibles. Dans ce labyrinthe obscur, où ils s'égarent, notre fil d'Ariane sera encore la distinction fondamentale de la perception interne et externe.

Commençons par nous débarrasser de quelques sophismes.

On nous objecte que le *même agent* extérieur, en agissant sur différents organes périphériques, est perçu d'une manière différente par chacun d'eux ; le témoignage des sens n'est donc plus concordant ; nous ne pouvons plus nous y fier. Voici les exemples qu'on allègue. Le même rayon de soleil, en tombant sur la main, est perçu comme chaud ; en tombant sur la rétine, il est perçu comme lumineux. La matière appliquée à la peau cause une sensation

de toucher; appliquée à la langue, une sensation de tact et de goût; et si elle a le goût piquant, elle excite sur la peau des sensations de chaleur ou de tintement. De même pour les substances volatiles : une bouffée d'ammoniaque venant en contact avec les yeux produit une douleur cuisante; dans les narines, une odeur d'une force intolérable; sur la langue elle engendre un goût âcre, etc. [1].

Vraiment, on croit rêver en lisant *in extenso*, dans les ouvrages de nos célébrités philosophiques, de si misérables objections. Eh! pourquoi le rayon de soleil ne serait-il pas à la fois chaud et lumineux? Pourquoi la même matière ne serait-elle pas à la fois étendue, solide, savoureuse et odorante? Quelle contradiction à supposer que le *même agent* ait des propriétés sensibles multiples et fort différentes, qui, pour être senties, demandent chacune des organes sensibles de structure diverse? Ah! si le même objet *propre* était perçu par le même sens, *à l'état normal*, de manières contradictoires; si le toucher se contredisait en jugeant des figures et des reliefs, nous aurions droit de suspecter son témoignage. Mais ces contradictions n'ont *jamais* été prouvées pour le toucher, ni pour les autres sens, lorsqu'on les interroge sur leur *objet propre* et dans les *conditions normales*.

Une autre objection un peu moins grossière, mais qui n'en est pas plus solide, est tirée par le même auteur des mouvements relatifs de l'objet et du sujet qui modifient parfois le degré et la qualité de notre sensation. Ainsi l'intensité d'un son ou d'une lumière ne nous apparaît pas la même si l'on s'éloigne ou si l'on s'approche. Quand un train express traverse une station, le sifflet de la locomotive semble varier du plus haut au plus bas pour les spectateurs, tandis qu'il est uniforme pour le mécanicien. Il y a un changement encore plus marqué pour le voyageur assis dans un train qui va très vite dans une direction, tandis qu'un autre train siffle en allant à toute vitesse dans une direction opposée : dans ces conditions, la note peut s'abaisser d'une tierce et même d'une quarte. De même pour la lumière d'une étoile, dont la qualité pourrait être affectée suivant la vitesse avec laquelle elle s'approche ou s'éloigne de nous.

Il est facile de répondre que dans ces cas le changement ne vient pas du sujet, mais de l'objet lui-même, c'est-à-dire des actions sonores ou lumineuses qui varient suivant les vitesses ou les milieux. Il y a une véritable altération dans le *nombre* (et parfois dans la direction) des ondes aériennes ou éthérées qui frappent notre œil ou notre oreille. Nos perceptions nous révèlent donc des variations vraiment objectives, dont on pourrait constater la réalité extérieure avec des instruments de physique, avec le spectroscope, par exemple. Ainsi Huyghens a montré que le spectre de Sirius diffère du spectre qu'il aurait, s'il était immobile par rapport à nous. En sorte que l'objection de notre adversaire confirme, au lieu de l'ébranler, l'objectivité

1. H. Spencer, *Principes de psychologie*, I, 10202.

des sens externes, qui nous font réellement percevoir les phénomènes extérieurs tels qu'ils sont au moment où ils nous frappent.

Ces objections écartées, examinons si nos perceptions externes dépendent, et dans quelle mesure, de la structure de nos organes et de nos dispositions subjectives.

Il est clair, tout d'abord, que l'existence et la perfection plus ou moins grande de ces perceptions dépendent de l'existence même et de la perfection des organes correspondants. Si l'animal est privé des organes propres à recevoir les actions lumineuses ou sonores, par exemple, et à vibrer à l'unisson de ces phénomènes extérieurs, il est évident qu'il sera aveugle ou sourd; et si ces organes sont plus ou moins délicats, plus ou moins grossiers, leurs perceptions seront également plus ou moins adéquates. Voilà pourquoi telle espèce animale est mieux douée que telle autre. L'odorat est beaucoup plus délicat chez le chien que chez l'homme, et même entre les variétés de chien, comme le lévrier et le basset, il paraît y avoir des nuances assez marquées. La finesse de l'ouïe diffère beaucoup entre des personnes de même race, et surtout de races différentes. En mettant son oreille contre le sol, un sauvage distingue des bruits qu'un homme civilisé est incapable d'entendre. Des saveurs complètement inappréciables aux uns sont facilement reconnues des autres; la profession de dégustateur exige, on le sait, une organisation et des aptitudes exceptionnelles. Pour le toucher, les différences ne sont pas moins grandes; il y a des personnes qui distinguent si bien les petites différences de surface, qu'on les emploie à juger les marchandises, comme la soie crue, en les touchant. De même pour la sensibilité visuelle : tous les yeux ne sont pas également doués pour la recherche de petites étoiles dans le télescope; les uns y découvrent ce que d'autres n'auraient jamais su distinguer; le microscope, à son tour, nous a révélé tout un monde d'infiniment petits que la vue normale est impuissante à atteindre, etc., etc...

Tous ces faits si connus et si incontestables prouvent donc une certaine relativité de nos sens externes. La sensation dépend des aptitudes naturelles ou acquises du sujet. Plus elles seront parfaites, plus la perception sera précise et adéquate. Mais, de ce que notre perception est souvent très grossière et très incomplète, on n'a pas le droit de conclure qu'elle n'est plus objective. Le peu qui est perçu est réellement perçu. Notre perception du monde est assurément très bornée, mais de quel droit affirmer qu'elle est nulle ? Parce que je n'ai pas des yeux de lynx capables de distinguer les infiniment petits, dois-je conclure que je ne puis rien voir de réel ?

La perfection de nos perceptions externes dépend non seulement de la perfection de la structure spécifique ou individuelle et des aptitudes naturelles ou acquises de l'organe sentant, mais encore de ses dispositions actuelles. Les divers degrés d'inattention, de fatigue, d'épuisement, d'anesthésie artificielle, d'impuissance due à la maladie ou au déclin de l'âge, affaiblissent proportionnellement et obscurcissent les perceptions des sens.

Au nombre de ces dispositions normales dont l'absence nous exposerait à bien des erreurs, il en est une qui mérite une mention spéciale, parce qu'elle est la moins connue. Il s'agit de ce qu'Aristote a si justement appelé la *neutralité* de l'organe, τὸ μέσον, expression qui nous semble très heureuse et toute moderne [1]. Un bon juge doit être impartial ; avant de prononcer dans un différend, il doit se sentir neutre entre les deux parties. Ainsi en est-il pour les sens. Si, au moment où ils vont recevoir les actions des objets extérieurs, ils éprouvent déjà certains ébranlements de même nature ou d'espéce différente, leur appréciation ne saurait être exacte, ils ne pourront plus distinguer dans cette confusion ce qui vient du sujet ou de l'objet : par exemple, si j'ai la bouche parfumée par une liqueur, je suis incapable de déguster correctement une autre liqueur ; si mon œil est déjà ébranlé par la lumière du plein jour, la lumière d'une bougie m'impressionnera peu ; si les oreilles me tintent, si mes yeux sont éblouis, je ne peux plus juger sûrement d'un concert ou d'un paysage ; si j'ai la fièvre, ma main jugera l'eau plus froide qu'elle n'est en réalité, etc.

D'où il faut conclure que, s'il y avait en nous quelque organe radicalement incapable de cette complète neutralité, ces renseignements loin d'être absolus ne seraient que relatifs. Voilà précisément ce qui arrive pour le sens de la chaleur ; c'est toujours un organe vivant, et par conséquent déjà chaud ou froid, qui apprécie la chaleur des corps ambiants ; aussi ne sentons-nous guère que des différences entre leur température et la nôtre. La température absolue nous échappe. La même eau, en effet, peut en même temps paraître chaude à la main droite et froide pour la main gauche. Mais c'est le seul sens externe [2], croyons-nous, qui, par sa nature même, fasse exception à la règle [3]. Tous les autres peuvent jouir de cette neutralité, c'est-à-dire qu'à l'état normal ils n'éprouvent aucun ébranlement subjectif capable de dénaturer les impressions qu'ils reçoivent des objets sensibles.

Il est donc bien vrai que nos perceptions externes dépendent dans une certaine mesure de l'aptitude naturelle, ainsi que des dispositions accidentelles des sens ; et c'est encore la théorie de l'*action* et de la *passion* qui va nous le faire pleinement comprendre ; c'est elle qui, après nous avoir montré le fonctionnement des sens, va nous expliquer à la fois leur objectivité fondamentale et leur relativité partielle.

Le patient, en effet, ne peut recevoir l'action de l'agent que dans la mesure

1. « C'est ce qui est neutre qui juge : Τὸ γὰρ μέσον κριτικόν. » (Aristote, *De animâ*, II, 11, § 11). — « Oportet quod, sicut organum quod debet sentire album et nigrum *neutrum* ipsorum habet actu, sed utrumque in potentia, et eodem modo in aliis sensibus. » (S. Thomas, *De animâ*, II, 23 ; — Cf. 17.)

2. Les qualités des corps que nous apprécions indirectement par l'*effort* et autres données du *sens interne* sont aussi relatives : v. g. le mou et le dur, le poids fort ou faible, la proximité ou l'éloignement, etc.

3. Voilà une nouvelle raison qui nous porterait à distinguer le *sens thermique* du toucher proprement dit, qui perçoit les figures.

de sa capacité et de ses dispositions actuelles : *Receptum est in recipiente per modum recipientis.* Pour que l'action de l'objet soit reçue dans le sujet sensible; il faut donc que celui-ci soit capable de la recevoir [1] et disposé à se mettre à l'unisson. Il faut par conséquent une certaine proportion et harmonie entre la puissance qui agit et celle qui pâtit ; il faut, en outre, qu'aucun obstacle accidentel ne vienne troubler cette communication. S'il y a obstacle, l'action ne sera pas reçue ou sera défigurée ; s'il y a disproportion entre l'action de l'agent et la capacité du patient, l'impression sera ou trop faible, et la perception n'aura pas lieu, ou trop forte, et alors elle provoquera, dans l'ordre des réactions anormales, des sensations internes qui troubleront ou voileront la perception externe. Ainsi, lorsque la lumière est trop faible, je ne vois rien ; lorsqu'elle est trop vive, mon œil est ébloui, blessé, je ne puis plus lire le livre qui est devant moi, et je ne le vois qu'au travers de mille couleurs subjectives.

Mais, si l'action de l'agent est proportionnée à la capacité du sens, si elle ne rencontre aucun obstacle, et qu'enfin le sens soit disposé et attentif, en d'autres termes, si la sensation s'effectue dans les conditions normales, l'objectivité de la perception ressort avec la clarté d'une conséquence nécessaire, car l'*action de l'agent ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans le patient.* Le patient, c'est-à-dire l'organe animé, *virtus corporea*, reçoit donc l'action de l'objet telle qu'elle est, et en prend conscience : *sensus apprehendit rem ut est.*

Nous distinguons ainsi clairement la part qui revient au sujet et à l'objet dans une opération si complexe. Le sujet produit la perception, la conscience, la représentation imaginaire, les émotions de plaisir ou de douleur, les réactions sensibles de l'organe ; mais il ne crée pas l'objet et ne défigure pas son action, au moins dans les conditions normales. S'il la défigurait toujours et nécessairement, il la rendrait inconnaissable et notre prétendue puissance de connaître ne serait plus qu'une impuissance radicale.

L'élément objectif et extérieur est ainsi parfaitement saisi et distingué des éléments subjectifs, tels que plaisir et douleur, réactions et troubles organiques, effort personnel, attention, etc., et l'instrument qui fait cette distinction entre ce qui est mien et ce qui m'est étranger, entre le moi et le non-moi, n'est autre que la conscience, dont le témoignage est toujours sûr lorsqu'on l'interroge à l'état normal et qu'elle parle clairement.

On voit maintenant combien il était important, pour ne pas rendre impossible ce triage des éléments subjectifs et objectifs, de distinguer nettement, comme nous l'avons fait, dans le phénomène complexe de la perception externe, la phase purement *passive*, de la phase *active* où s'opère la double réaction

1. C'est une des raisons par lesquelles nous avons démontré que le sujet de la sensation devait être corporel pour recevoir les actions corporelles des corps; un sujet spirituel en serait incapable. (Cfr. S. Thomas, *De veritate*, II, 5 ad 1 et 2.)

du sujet qui perçoit l'objet et qui le reproduit ensuite (*species expressa*) dans l'imagination. Si la première phase n'était pas *purement passive*, si le sujet y mêlait quelque chose de son activité, l'action reçue de l'objet risquerait fort d'être troublée ou défigurée par cette coopération active du sujet. C'est d'ailleurs l'enseignement formel du docteur angélique [1].

Concluons : la sensation interne est essentiellement subjective, puisqu'elle est une *réaction* ou émotion affective du sujet sentant, et que la réaction tient à la nature de celui qui réagit. Au contraire, la perception externe est essentiellement objective, parce qu'elle résulte d'une *passion* imprimée dans le sujet sentant par l'agent extérieur, et que la nature de la passion, reçue dans les conditions normales, est de ressembler à l'action qui l'a produite. Il est vrai cependant que la passion n'est pas toujours l'expression complète et adéquate de l'action, l'action n'étant pas toujours intégralement reçue dans le patient : cela tient à l'imperfection même de sa puissance. Mais ce n'est là qu'une relativité accidentelle ou plutôt une imperfection qui rend notre perception des sens externes incomplète, sans altérer en rien son objectivité fondamentale.

1. « Sensus exteriores *suscipiunt tantum* (speciem) a rebus per modum patiendi, *sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem* (phase purement passive) ; — quamvis jam formati habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis (1re réaction dans la phase active). — Actio rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem ; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti : ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines (2e réaction). » (S. Thomas, *Quodlib.* VII, 3.) Cet article est à lire en entier.

PART DE NOS FACULTÉS SENSITIVES

DANS LA PRÉPARATION DES CONCEPTS ET DES JUGEMENTS DE NOTRE ENTENDEMENT

PAR M. L'ABBÉ VACANT

Professeur de théologie au grand séminaire de Nancy.

La doctrine que je vais exposer paraît oubliée depuis assez longtemps. Cependant elle est conforme aux enseignements du Docteur angélique. C'est, du moins, ce que j'ai essayé d'établir dans une série d'*études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, qui ont été publiées par les *Annales de Philosophie chrétienne* (1888-1890).

Je voudrais soumettre aux membres distingués de la section de philosophie du Congrès international des catholiques une rapide vue d'ensemble de la théorie que j'ai présentée dans ces articles comme ayant été défendue par saint Thomas d'Aquin et rejetée par Duns Scot.

Je commencerai par deux observations préliminaires : l'une sur le caractère de nos connaissances sensitives et de nos connaissances intellectuelles; l'autre sur la part que les facultés les plus diverses peuvent prendre à une même opération mentale.

Nos facultés sensitives nous représentent les choses matérielles dans ce qu'elles ont d'individuel et de concret. Notre entendement saisit, au contraire, ce qui constitue l'essence des choses matérielles et ce qui se rattache à cette essence; c'est-à-dire ce qui est nécessaire pour que ces choses soient ce qu'elles sont.

Les opérations de ces deux classes de facultés gardent toujours ce caractère.

Ainsi les facultés sensitives comprennent, outre les sens extérieurs, la puissance que les scolastiques appellent *sens interne* et par laquelle sont centralisées les diverses données des sens externes, l'imagination, la mémoire, l'*estimative* qui porte des jugements instinctifs et qui dans l'homme devient la *cogitative*. Mais qu'elles s'exercent chez la bête ou chez l'homme, qu'elles aient pour objet des êtres considérés isolément ou des relations entre les êtres, toutes ces facultés ont ce caractère commun, qu'il n'entre dans leur objet rien de nécessaire.

L'entendement, de son côté, a des actes divers. Il ne s'en tient pas à la

conception de l'essence des choses sensibles. Il s'élève à la connaissance des esprits et de Dieu. Il descend par des démonstrations logiques à la science du singulier; mais ses opérations ont toutes ce caractère, qu'elles envisagent leur objet comme nécessaire ou comme résultant d'une certaine nécessité.

En résumé, pour connaître une chose, l'entendement en comprend, au moins dans une certaine mesure, la nécessité; tandis que les facultés sensitives connaissent, sans comprendre, c'est-à-dire sans se rendre compte de la nécessité de ce qu'elles connaissent.

Il faut remarquer, en outre, que ces deux classes de facultés s'exercent chacune dans son domaine, sans en sortir jamais. Cette doctrine soutenue par saint Thomas d'Aquin est la seule qui me paraisse admissible, bien qu'elle ait été combattue par Scot. Ainsi jamais l'entendement ne produit les opérations des facultés sensitives, et jamais non plus les facultés sensitives ne produisent les opérations de l'entendement. Il n'y a donc rien de concret et de particulier dans les connaissances de l'entendement, comme il n'y a rien de nécessaire dans l'objet des sens. C'est conformément à ce principe que saint Thomas d'Aquin n'accorde à l'entendement ni la connaissance directe de la substance considérée dans un individu particulier[1], ni celle d'aucune dimension, d'aucune localisation ou d'aucune date déterminées[2], ni aucun souvenir du passé envisagé comme passé[3]. Selon lui, tout ce qui est en dehors du nécessaire, tout ce qui est vu dans le temps ou dans l'espace, est saisi par les facultés sensitives. Si l'on n'admet pas cette théorie avec toutes ses conséquences, il faut renoncer à fixer les limites du domaine des sens et de l'entendement.

Une seconde observation, non moins importante que la première, c'est que le champ de notre conscience est commun à nos facultés intellectuelles et à nos puissances sensitives; qu'elles s'y rencontrent sans cesse, qu'elles y travaillent de concert, comme le maçon, le forgeron et le charpentier travaillent chacun à sa manière à la construction d'un même édifice. L'entendement cherche donc dans les données de la conscience la matière sensitive de ses intellections; et, de leur côté, les facultés sensitives accommodent leurs opérations aux besoins de l'entendement qui poursuit la liaison logique de ses concepts ou de ses démonstrations. De là résulte au fond de notre âme comme un concert dans lequel cinq ou six cordes sonores se mettent à vibrer, aussitôt que retentit la note avec laquelle elles s'harmonisent. Il n'est guère d'acte de connaissance qui ne soit formé de cette manière; car la plupart des données

1. Opusc. *De principio individuationis*, cap. II. L'authenticité de cet opuscule ne peut être contestée. Elle est attestée par Tholomée, Bernard Guidonis, Louis de Valladolid, saint Antonin, et admise par les critiques. (Voir Quétif et Echard.) — Rapprocher Suarez, qui admet qu'on peut avoir une certaine connaissance purement sensitive de Dieu. (*De ultimo fine*, disp. 6, sect. 3, n. 7.)

2. *Ibid.* cap. III; — *Sum. theol.*, 1 p. q. 107, a. 4; — III *Cont. Gent.*, cap. LXXXIV, n. 6.

3. *Sum. theol.* I p. q. 79 a. 6; — II, *Cont. Gent.*, c. LXXIV; — q. X *De Veritate*, art. 2.

élaborées dans la conscience sont composées d'éléments universels produits par l'entendement et d'éléments concrets apportés par les sens.

Considérons, par exemple, un mécanicien qui étudie une machine à vapeur. Ses facultés sensitives en représentent et en combinent les éléments concrets, pendant que son intelligence comprend la raison de la forme, des dimensions et de l'agencement de ces éléments. Considérons un philosophe qui lit ou qui écrit l'exposé d'une doctrine. Ses sens et son entendement agissent simultanément dans cette lecture intelligente ou dans cette composition. C'est ainsi encore, suivant saint Thomas d'Aquin[1], que, dans un raisonnement dont la conclusion est particulière, la majeure universelle est affirmée par l'entendement, tandis que la mineure particulière est fournie par les facultés sensitives.

Ces préliminaires posés, reste à déterminer la part que nos facultés sensitives prennent à la préparation des concepts et des jugements de notre entendement.

Personne ici ne l'ignore, les scolastiques veulent que tout concept intellectuel soit accompagné d'une image concrète, et par conséquent que tout acte d'entendement soit doublé d'un acte parallèle des facultés sensitives. Mais ce qu'on oublie parfois, c'est que les scolastiques n'ont pas tous expliqué de la même manière le rôle de cette image concrète ou *phantasma*. Suivant saint Thomas, cette image est absolument nécessaire pour aider notre entendement à concevoir et à comprendre. Les gravures qu'on met dans un texte le font comprendre parce qu'elles mettent en relief, sous une forme concrète, ce que le texte explique; ainsi les images concrètes ou fantômes qui accompagnent nos concepts mettent en relief ce qui en est l'objet; et le Docteur angélique soutient qu'il faut de toute nécessité que l'objet de l'intellection soit ainsi mis en relief dans l'image concrète. Je veux me former le concept d'un animal, c'est-à-dire savoir ce que c'est qu'un animal. Pour cela il faut d'abord que mon imagination sépare un animal de la multitude des végétaux et des minéraux que le monde offre à mes yeux. Mais cela ne suffit point; car mon entendement ne pourra se former le concept d'animal, si je lui montre simplement l'image d'une vipère. L'image d'une vipère peut, en effet, si elle se présente d'une certaine manière, me suggérer d'autres concepts que celui d'animal, le concept de serpent par exemple, ou bien celui d'animal venimeux, ou celui d'agilité. Il faut donc que l'image soit composée de telle manière qu'elle ne suggère d'autre concept que celui qui doit être formé. Ainsi l'image d'un cheval devra être composée d'une manière différente, suivant qu'elle servira à nous faire concevoir ce que c'est qu'un animal, ou ce que c'est qu'un être vivant, ou ce que c'est qu'un cheval. Il faut donc qu'à chaque concept réponde une image concrète qui suggère ce concept, à l'exclusion de tout autre, une image par

1. Q. X. *De Veritate*, art. 5.

conséquent où les données que le concept doit envisager comme universelles ressortent nettement. Autrement, en effet, ces images ou fantômes seraient un luxe inutile ou plutôt un luxe gênant; car elles nous embarrasseraient au lieu de nous aider. Or, si les Platoniciens regardent ces images comme un embarras, les Aristotéliciens prétendent, au contraire, y trouver la condition ou plutôt la matière indispensable de nos concepts. Tel est l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, en particulier dans ses commentaires sur le premier chapitre de la *Métaphysique*, sur le dernier chapitre des *Seconds analytiques* et sur le septième livre de la *Physique* (lect. 6) d'Aristote.

Reste à savoir si ces assertions sont exactes. La principale difficulté vient de ce que nos facultés sensitives ne semblent pas capables de fabriquer des images qui remplissent ces conditions. Voyons donc si, oui ou non, elles sont outillées pour cette fabrication.

Il est évident que les matériaux bruts et primitifs que nos sens externes tirent du monde corporel n'ont pas la perfection que saint Thomas demande; car, dans ce monde, les êtres les plus disparates se meuvent et se mélangent pêle-mêle. Il est vrai qu'après une certaine éducation nos sens saisissent les diverses espèces d'êtres dans cette mer de phénomènes où ils sont noyés. Cette éducation nous amène, en effet, à fixer notre attention sur ce qui distingue et caractérise chaque donnée. Mais ce discernement est dû à l'action des sens internes dans nos perceptions. C'est donc en ces sens internes qu'il faut chercher l'atelier merveilleux où pourraient se manufacturer les images suggestives dont notre entendement ne peut se passer, suivant notre théorie.

Ces sens internes sont le sens commun, la mémoire, l'imagination et l'*estimative* qui chez l'homme prend le nom de *cogitative*. Ils ont pour siège des organes corporels qui vivent et s'exercent sous l'action de l'âme. Ils sont communs aux animaux et à l'homme; seulement dans chaque animal ils reçoivent une direction spéciale qui varie avec les espèces, et chez l'homme ils sont soumis à l'influence de l'entendement.

Il y a deux lois principales qui régissent les facultés sensitives des hommes et des animaux dans l'élaboration de ces images. La première est la loi de l'*association* et de la *dissociation*, que les scolastiques nommaient *composition et division*, lorsqu'ils appliquaient ces termes aux facultés sensitives; la seconde est la loi qu'on a appelée de l'*habitude*, mais que j'appellerai de l'*accoutumance* pour éviter toute amphibologie et pour traduire plus exactement le mot de *consuetudo* par lequel les scolastiques la désignent.

En vertu de la loi d'*association*, les données que le monde extérieur nous présente mélangées et disparates sont séparées ou réunies de façon à former des groupes homogènes. Ces groupes sont composés non pas d'après la liaison logique et nécessaire de leurs éléments, mais d'après les ressemblances ou les différences concrètes que ces éléments offrent dans les êtres individuels, d'après leur juxtaposition ou leur éloignement dans le temps et dans l'espace.

En vertu de la loi d'*accoutumance*, nous nous souvenons des données concrètes que nous avons vues ou que nous nous sommes imaginées ; nous les reproduisons plus souvent et sous des couleurs plus vives dans les tableaux de notre imagination ; ces couleurs plus vives font que notre attention les détache des autres éléments auxquels nous les associons; nous formons ainsi des images où elles sont vraiment mises en relief. En vertu de la même loi d'*accoutumance*, nous nous attendons à les voir se reproduire chaque fois que se présentent les éléments auxquels elles sont ordinairement unies. La cause de cette attention spéciale que nous leur donnons et de cette attente ne se trouve dans aucun principe de raison ; cette cause est une routine toute subjective et toute mécanique.

Voilà par quel procédé nous nous fabriquons des tableaux à perspective lointaine, dont les personnages ressortent fort inégalement, où une figure unique est sur la scène, pendant que toutes les autres restent à l'arrière-plan.

Mais si certaines données sont mises en relief dans ces images, est-ce qu'elles ressortent de façon à préparer nos concepts et nos jugements ? Oui ; car nos concepts et nos jugements doivent être conformes à l'essence et aux rapports nécessaires des êtres qui en sont l'objet, et par conséquent à ce qui se reproduit chaque fois que ces êtres existent. Or, comme en vertu de la loi d'*accoutumance*, notre imagination met davantage en relief les données qui nous ont frappés le plus souvent, les données que nous avons toujours trouvées en une espèce d'êtres seront mises en relief plus que toutes les autres dans l'image que nous nous en façonnons. Ainsi, quand nous nous représenterons un cheval, un arbre, un oiseau, nous placerons en premier plan ce que nous avons retrouvé dans tous les chevaux, dans tous les arbres, dans tous les oiseaux. Or ce sera ordinairement le caractère qui est essentiel à leur espèce, c'est-à-dire celui que l'entendement devra regarder comme nécessaire à tous les chevaux, à tous les arbres ou à tous les oiseaux. Il en sera de même pour les rapports des êtres ; car les phénomènes qui sont constamment associés dans la nature sont ceux que nous associons dans notre imagination ; or ces phénomènes sont ordinairement unis dans la nature en vertu d'une loi nécessaire. Les rapports concrets mis en relief dans nos facultés sensitives seront donc presque toujours les résultats nécessaires d'un principe que notre intelligence reconnaîtra.

Mais tout en restant soumises à ces deux lois générales, l'élaboration des images sensitives suit dans chaque espèce animale une direction spéciale, conforme à l'instinct de l'espèce, autrement dit, à son *estimative*.

L'industrie des fourmis n'est pas la même que celle des abeilles ou des araignées. C'est un fait incontestable que je n'ai pas à expliquer ici. Je remarquerai seulement qu'en obéissant à leurs instincts divers, les animaux suivent toujours les deux lois de l'association et de l'accoutumance. Si les données qui répondent à leurs instincts reçoivent dans leur imagination plus de relief, tout en restant soumises à ces deux lois, cela paraît tenir beaucoup

à la vivacité diverse avec laquelle ces données impressionnent chaque espèce animale. Ordinairement, en effet, la nature attache un grand plaisir, et par conséquent une vive impression à ce qui répond à un besoin; or tous les instincts des animaux répondent à un besoin.

Si les facultés sensitives des bêtes reçoivent leur direction spéciale de l'instinct de chaque espèce et de son *estimative*, les facultés sensitives de l'homme reçoivent principalement la leur de son entendement. Aussi saint Thomas enseigne-t-il que, sans perdre le caractère organique et concret qu'elle a chez les animaux, l'*estimative* s'élève en nous jusqu'aux limites de l'intelligence. C'est pour ce motif qu'elle prend chez l'homme le nom de *cogitative* ou de faculté de penser et celui de *raison particulière*.

Je disais en commençant qu'il faut attribuer aux facultés sensitives toutes nos pensées, où il n'entre rien de nécessaire. Ces pensées peuvent, en effet, se former toutes par une association de données purement expérimentales du monde extérieur et de la conscience. Sous une bonne direction, pourquoi ma cogitative ne pourrait-elle point discerner la substance qui reste en un fruit, pendant qu'il mûrit et que sa grosseur, sa saveur et sa couleur changent? pourquoi ne pourrait-elle pas distinguer le lieu que j'occupais tout à l'heure, la durée de ma vie, la beauté d'un arbre ou la douceur d'une mélodie? pourquoi ne pourrait-elle pas me distinguer moi-même, avec les états d'âme purement sensitifs qui forment le fond de ma conscience?

On dira peut-être qu'on n'arrive à ces données que par abstraction, et que l'abstraction est le fait de l'intelligence; mais, en s'exprimant de cette manière, on confond l'abstraction de l'école sensualiste qui n'est qu'une dissociation, avec l'abstraction des scolastiques qui distinguent l'essence des choses de tout élément individuel et concret, de toute date et de toute localisation. L'abstraction des scolastiques est intellectuelle, la dissociation qui sépare un élément individuel d'autres éléments individuels reste sensitive.

C'est donc à la *cogitative*, c'est-à-dire à nos facultés sensitives dirigées par l'entendement, que nous devons attribuer l'élaboration de ces pensées si nombreuses bien supérieures aux représentations formées par les animaux, sans rien avoir de la nécessité de nos conceptions intellectuelles.

Saint Thomas attribue aussi à la *cogitative* [1] des raisonnements empiriques, *experimentum*, qui ne sont fondés sur aucun principe nécessaire et universel, qui ne déduisent leurs conclusions par aucune considération logique, mais qui ne s'appuient que sur des faits d'expérience. Ce sont ces raisonnements qui produisent la *routine*, soit dans les appréciations, soit dans la conduite. Ils occupent une place très considérable dans la vie de tous les hommes.

Lorsqu'elle se fonde sur un principe, comme ceux-ci : « *Ce que j'ai toujours vu se reproduira probablement encore*, » ou bien : « *Il est sage de faire ce qui m'a réussi le plus souvent*, » la routine est raisonnée et il y entre de

1. I *Metaph.*, lect., 1.

l'intelligence; mais lorsqu'on la suit sans aucune réflexion et uniquement pour faire comme on a toujours fait, il n'y a là que *cogitative*. La conduite de l'homme de routine est supérieure à celle des animaux, parce que le champ où il a tracé sa voie n'est pas limité comme le leur par un instinct étroit, mais au dessous de la conduite de l'homme qui se dirige par raison.

Sous la direction de notre entendement, nos facultés sensitives se développent donc dans un champ presque aussi large que celui de notre entendement lui-même. Mais comment cet entendement imprime-t-il une direction à la *cogitative* de l'homme? La solution de ce problème s'impose à nous.

On pourrait se contenter de répondre que l'entendement agit sur la *cogitative* comme cause finale. L'oiseau bâtit son nid, l'abeille construit sa ruche, l'araignée tisse sa toile, en vertu d'une direction donnée à leurs facultés sensitives par un instinct nécessaire à leur espèce. C'est ainsi, pourrait-on dire, que les facultés sensitives de l'homme sont organisées pour préparer des matériaux à l'entendement qui est donné à tous les hommes.

Si nous n'avions que cette solution, elle serait peu satisfaisante. Non seulement elle ne nous ferait point pénétrer dans le secret du mécanisme de notre *cogitative*; mais elle laisserait subsister une grosse difficulté. En effet, l'*estimative* des animaux s'exerce de la même manière chez tous les individus d'une même espèce, elle tient donc à une conformation de l'organisme de cette espèce et du principe vital qui l'anime; mais la *cogitative* de l'homme s'exerce avec une diversité étonnante suivant les individus, et cela dès notre enfance et avant que notre entendement soit sorti des langes.

Cherchons donc une explication plus satisfaisante du développement si divers et si complexe de la *cogitative*. Jusqu'ici saint Thomas d'Aquin nous a servi de guide; mais la région qui nous reste à parcourir n'a attiré ni l'attention de saint Thomas, ni celle d'aucun scolastique ancien. Cependant je crois que la solution que je vais proposer est conforme aux principes du Docteur angélique.

Les opérations de l'entendement impriment sans aucun doute une certaine direction à la *cogitative*; car nos facultés sensitives sont sollicitées à produire des images concrètes pour ces opérations. Ces facultés s'y façonnent donc et c'est pour cela, qu'à force d'exercice, on s'habitue à raisonner, à discuter, à approfondir; car cette habitude résulte surtout de ce qu'on a créé dans sa *cogitative* un courant dans une direction intellectuelle déterminée.

Mais nous avons dit que des images suggestives doivent être élaborées au préalable par nos facultés sensitives pour rendre possibles et faciliter nos conceptions. Du reste, c'est un fait d'expérience que les enfants de deux à sept ans sont en possession d'une multitude de connaissances qui ont les caractères des pensées et des raisonnements empiriques de la *cogitative* et où l'intelligence, comme nous l'avons décrite, n'a presque aucune part.

Cherchons donc comment se forment dans la conscience de l'enfant toutes ces pensées et toutes ces persuasions. Est-ce sous la direction de son propre entendement? Non; mais c'est sous la direction de l'entendement de ceux qui l'ont élevé; c'est sous l'action du milieu social où il vit.

L'enfant admet à peu près tout ce qu'on lui affirme, sans examen, ni discussion. Il est dans la même situation d'âme que ceux que la rontine conduit. C'est donc sa *cogitative* qui s'exerce; et elle accepte des jugements empiriques non pas par suite d'une expérience répétée, mais sur l'affirmation de tous ceux que l'enfant entend. Il ne se rend compte de rien, et accepte tout ce qui lui est affirmé, tant qu'une assertion ou une expérience formellement contraire ne vient pas à l'encontre de ce qu'on lui dit. Ainsi se préparent dans sa *cogitative* des persuasions que la raison n'aura qu'à confirmer; car ce qu'on affirme aux enfants est ordinairement fondé en raison.

Mais ce sont surtout ses conceptions qui se préparent, et elles se préparent principalement par l'action que la langue qu'il apprend exerce sur sa *cogitative*. C'est un fait d'expérience, en effet, que les mots que nous entendons éveillent en nous les mêmes images que ceux que nous voulons prononcer. On peut donc dire que notre *cogitative* est comme une harpe délicate qui enveloppe notre entendement et répond aux voix du dehors comme à celles du dedans. Considérez l'enfant qui apprend à parler. Il associe en ses facultés sensitives les données qui répondent à chaque mot qu'il apprend. Il ne se contente pas d'associer des données, il met en relief dans les pensées concrètes que sa *cogitative* élabore le caractère exprimé par chaque mot. Il peut se représenter par l'image d'un cheval ce qui est exprimé par le mot *animal*, par le mot *vivant*, par le mot *rapide*, par le mot *coursier*; mais, suivant le mot auquel sa pensée répondra, son attention accentuera et mettra en relief l'une ou l'autre des données qui entrent dans l'image du cheval. Le mot s'associera même si étroitement à cette donnée, qu'il deviendra nécessaire pour la retrouver et pour la maintenir sous le regard de l'attention.

Comme les langues humaines expriment des concepts intellectuels et qu'elles s'élaborent sans cesse sous l'action de générations intelligentes qui se succèdent, les représentations sensitives, que les mots et les tournures de phrase ont formées dans la *cogitative* de l'enfant, suggèrent à son entendement des notions multiples et complexes. L'entendement n'a qu'à s'en mettre en possession et à s'en rendre compte; ce qu'il fait très facilement, tandis qu'il lui aurait été impossible d'y arriver, sans le secours des images élaborées par sa *cogitative* à l'appel des termes et des formes du langage.

Arrêtons-nous un instant afin de déterminer pour la formation de quels concepts est nécessaire l'action d'un milieu social et d'une langue formée, afin aussi de préciser qu'elle est la nature de cette nécessité.

Une fois que l'intelligence de l'homme est complètement développée, il est clair qu'elle n'a plus besoin du milieu social pour concevoir et juger, car elle possède beaucoup d'initiative. Il semble bien aussi que les premiers et plus vagues concepts de l'entendement se formeraient avec les données que nos facultés sensitives associeraient, au seul spectacle du monde extérieur. Ces premiers concepts imprimeraient à eux seuls une direction à la *cogitative*. Néanmoins toutes ces actions réunies ne pourraient nous amener jusqu'à la

conception des vérités morales et jusqu'à cette pleine possession de la raison qui met en état de commettre une faute mortelle, si les suggestions d'un milieu intelligent et les données d'une langue formée ne venaient s'y ajouter.

Mais quelle est la nature de cette impuissance ? Faut-il la ranger parmi les impuissances que les théologiens appellent *physiques* et qui tiennent à une incapacité radicale des facultés, ou bien parmi les impuissances qu'ils nomment *morales* et qui viennent d'un besoin de secours pour les facultés ?

L'impuissance où est notre entendement de former des concepts sans images correspondantes fournies par l'imagination de la *cogitative* est une impuissance *physique*, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, ainsi que nous l'avons remarqué. Mais comme notre *cogitative* a un champ presque aussi vaste que notre intelligence, qu'elle est, par conséquent, beaucoup plus souple que l'*estimative* des animaux dont le domaine est très étroit, il s'ensuit que cette *cogitative* a la puissance physique de former toutes les pensées et jugements empiriques que nous lui avons attribués. Seulement, pour les former aptes à nous suggérer des conceptions complexes, élevées et morales, elle a besoin de la direction des hommes qui possèdent déjà ces conceptions, elle a besoin aussi d'une langue qui les exprime. Notre incapacité d'arriver à ces conceptions sans l'action d'un milieu intelligent et d'une langue formée est donc une impuissance *morale* et non une impuissance *physique*.

Reprenons maintenant la suite de nos développements et revenons aux images formées par notre *cogitative* à l'appel des mots. Les images se maintiennent associées aux mots. Cependant, si rien ne vient raviver l'image, elle s'affaiblit peu à peu, pendant que le mot toujours répété garde tout son coloris. Il en résulte que l'image s'éteint de plus en plus dans la conscience et que souvent on n'y remarque plus que le mot.

Il faut cependant que ce mot et cette image se reproduisent dans la *cogitative*, chaque fois que l'entendement revient au concept qui y répond. Il est impossible de penser à aucun objet, à moins qu'on ne se le représente vivement, ou à moins qu'on ne se souvienne d'un terme qui l'exprime.

Parmi ceux en qui les mots n'éveillent point toujours des concepts et des jugements proprement dits, je n'ai parlé que des petits enfants ; cependant cela arrive à une foule d'autres hommes : aux insensés, à ceux qui rêvent en dormant ou en veillant, à ceux qui parlent ou entendent parler de choses au dessus de leur portée, à la multitude qui se laisse mener par des mots qu'elle n'approfondit pas, à ceux qui sans aucune réflexion et sans aucune raison agissent et pensent comme tout le monde, et dont la routine est renforcée par la routine de tous ceux qui les entourent.

En tous ces hommes, les phrases qu'ils entendent ne produisent qu'une partie des résultats qu'elles pourraient réaliser. Ces résultats peuvent se diviser en trois classes comme il suit :

1° Les sons qui constituent les mots d'une phrase doivent être entendus par notre oreille ; 2° ces mots doivent éveiller des images concrètes dans

notre *cogitative*; 3° ces images concrètes doivent exciter notre entendement à former des conceptions qui y répondent. Or, quelquefois nous n'entendons ou nous ne répétons que les sons sans songer au sens qu'ils expriment. C'est ainsi qu'on redit certaines formules de prière comme une machine à paroles ou comme un perroquet. D'autres fois, nous acceptons et saisissons le sens concret des paroles, sans nous rendre aucun compte de leur sens intellectuel. C'est ainsi qu'un homme simple ou un enfant, qui entend expliquer le jeu d'une locomotive, verra le mouvement qu'on lui indique, mais sans en comprendre aucunement la raison. Enfin le sens des paroles peut être saisi par l'entendement lui-même; mais cette intelligence est plus ou moins grande, suivant notre aptitude et notre attention. Il est très peu de formules bien faites dans lesquelles la réflexion ne nous fasse trouver des vérités auxquelles nous n'avions jamais songé. J'aurais pu remarquer encore qu'il est des phrases qui n'expriment rien de nécessaire et d'intellectuel; mais je veux me borner.

Concluons que la théorie de saint Thomas sur la part de nos facultés sensitives dans la formation des concepts et des jugements de notre intelligence est complètement d'accord avec les faits. Seulement, pour que cet accord subsiste, il faut : 1° réserver le nom d'intellectuelles aux connaissances qui ont pour objet quelque chose de nécessaire; 2° il faut admettre que les termes du langage s'associent à la plupart des images sensitives pour les former, en mettre en relief le sens précis et en faire ainsi les pourvoyeurs et les auxiliaires de l'entendement.

J'ai exploré à grands pas un côté de cette théorie, celui du rôle des images sensibles et du langage dans la formation de nos connaissances intellectuelles. Il y aurait bien des développements à y ajouter. Il conviendrait aussi de la compléter par une théorie parallèle des rapports de l'appétit sensitif et de la volonté. Il serait utile encore de montrer comment, en admettant qu'à tout phénomène intellectuel répond un phénomène sensitif et organique, la doctrine que je viens d'exposer apporte de nouvelles armes aux doctrines spiritualistes, comment elle explique les localisations cérébrales, l'hypnotisme, l'*aphasie*, l'*agraphie* et tout ce qu'on a appelé maladie de la mémoire, de la volonté et de la personnalité; mais ce champ serait trop vaste et je ne veux point abuser de votre bienveillante attention.

DE L'IDÉE D'ÊTRE

ET DE L'INTELLIGENCE

PAR M. DOMET DE VORGES
Vice-président de la Société de Saint-Thomas-d'Aquin de Paris

---

Il existe une différence radicale, suivant beaucoup de personnes, entre l'idée d'être et la connaissance du fait actuel de l'existence. Elles accordent que l'idée d'être est la première des notions intellectuelles [1], mais elles croient que la perception de l'existence actuelle résulterait de l'exercice même des sens et serait obtenue par eux. Telle est la manière de voir exposée récemment par M. le docteur Schmid, professeur à l'Université de Munich. Le savant auteur fonde sur cette différence la distinction essentielle qui sépare l'intelligence de la sensibilité [2]. Le fait de l'existence, de l'être actuel, est contingent. Au contraire, l'idée de l'être possible implique une nécessité; elle est la source première des propositions nécessaires. Il y a là, suivant M. Schmid, l'indice d'une opposition profonde qui assigne aux deux données une origine absolument diverse.

A notre point de vue, cette opposition, au lieu d'être profonde, est, au contraire, assez superficielle, et les différences signalées par l'éminent écrivain allemand nous paraissent résulter uniquement des divers aspects sous lesquels la même donnée est envisagée. Si, nous considérons la donnée comme actuellement concrétée et réalisée dans des déterminations individuelles, elle est contingente. Elle est contingente parce que sa jonction avec ces déterminations, qui fait précisément son actualité, n'est point inévitable, mais dépend de raisons extrinsèques qui sont à chercher. Si, au contraire, nous considérons la donnée dans sa nature propre, sans égard à aucune détermination étrangère, la nécessité apparaît; ses éléments constituants sont nécessaires par rapport à elle, parce que la suppression de ces éléments entraînerait sa propre disparition.

Ainsi un homme existant actuellement est quelque chose de contingent; entre la donnée homme et la donnée existence, il y a un rapprochement qui aurait pu ne pas avoir lieu. Mais que la donnée homme, conçue en elle-

1. Ens est prima conceptio intellectus. (*Comment. des analyt. postér.*, 1, 5.)
2. *Erkenntnizlehre*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

même, implique la raison, cela est nécessaire, parce que si l'on retranchait la raison, on supprimerait par là même l'idée d'homme.

Que la nécessité se trouve dans le lien indissoluble des éléments d'une idée par rapport à cette idée, c'est une vérité que saint Thomas avait reconnue, il y a bien des siècles : la nécessité, disait-il, est attachée à l'idée de la forme ; tout ce qui tient à la forme est inclus nécessairement avec elle [1]. Il en tirait cette conséquence qui renverse toutes les objections de Kant contre l'origine expérimentale des notions nécessaires, qu'il n'y a rien de si contingent dans lequel il ne se trouve quelque nécessité [2]. Il n'y a rien en effet de si contingent, dont la nature ne puisse être envisagée à part, et sous cet aspect, les conditions constitutives de cette nature, font nécessairement partie du concept qu'elle présente.

Les nécessités qu'implique une donnée ne sont donc nullement une preuve qu'elle ne puisse être dérivée d'une matière expérimentale. Il s'agit uniquement de la considérer d'une manière abstraite. Il est inutile de se jeter dans l'hypothèse si dangereuse des idées à priori, c'est-à-dire antérieures à toute connaissance. Quelle garantie pourrait offrir une idée que l'esprit se serait formée de toutes pièces avant toute perception des choses du dehors ? Il serait plus téméraire encore de risquer l'hypothèse de la vision en dieu dont la conscience ne nous offre aucune justification.

Assurément, les nécessités dont nous parlons ne sont point cette nécessité absolue, que mettent en avant quelques philosophes. Mais que savons-nous de cette nécessité absolue ? ce n'est qu'une notion épurée, raffinée, dont nous ne possédons aucun exemple accessible, et dont le caractère intime nous échappe. Les nécessités que nous connaissons, celles mêmes des mathématiques, sont relatives à quelque chose ; elles supposent au moins la donnée première. Les nécessités métaphysiques supposent l'être, et les conditions de l'être. Leur application n'est générale que parce que tout ce qu'on peut considérer est de l'être, ou conçu sous la forme de l'être. Qu'il y ait au dessus de tous les êtres, un être qui est par définition son existence, qui par conséquent, ne puisse être conçu non existant, qui par là même soit absolument nécessaire, c'est une vérité atteinte par le raisonnement, mais en même temps, c'est une énigme. Il nous est impossible de nous faire l'idée d'une nature qui serait à elle-même son existence.

Que l'idée d'être apparaisse comme une source de concepts nécessaires, ce n'est donc nullement une preuve qu'elle soit différente de celle d'existence que nous trouvons dans l'expérience, ni qu'elle ait une autre origine. Le sens commun protesterait d'ailleurs contre cette diversité. Demandez à un enfant comment il sait ce que c'est que d'être, il vous dira sans hésiter : ce n'est pas difficile, je vois autour de moi une foule de choses qui sont.

1. Necessitas consequitur rationem formæ quia ea quæ consequuntur ad formam ex necessitate insunt. (*S. théol.* 1a 86, 3.)

2. Nil adeo contingens est quin in se aliquid necessitatis habeat. (*S. théol.* 1a 87, 3.)

Loin d'être étrangères l'une à l'autre, les deux données de l'être et de l'existence actuelle sont dérivées l'une de l'autre. L'idée d'être, dit très bien Balmès, est la même idée qu'existence ou réalisation [1]. On ne saurait dire si c'est l'idée d'être ou l'idée d'existence que saint Thomas définit par ces termes : « L'être signifie l'acte d'exister [2], » ou encore « l'être est l'actualité de toute forme ou de toute nature [3] ».

Je sais qu'il y a d'autres sens du mot être, mais ils sont tous secondaires et dérivés. On se sert du mot être pour désigner le fond des choses, leur essence. Que nous apprend ce terme? uniquement que les choses sont. Nous appelons l'essence de la chose son être, parce qu'au fond nous n'en connaissons qu'une propriété, celle d'exister. Cet emploi du mot être a donné lieu à bien des méprises; c'est de là que sont partis un grand nombre de penseurs pour trouver dans l'idée d'être une foule de merveilles aussi belles que vagues. Si nous voulons nous tenir sur le terrain solide de l'expérience et du bon sens, nous ne verrons pas autre chose dans l'idée d'être que l'idée d'existence actuelle perçue dans les choses et considérée à part.

Le mot être sert aussi à exprimer le lien des choses; il forme alors ce que l'on a appelé la copule de la proposition. C'est encore un sens dérivé, bien qu'au point de vue du langage, il marque sans doute le premier emploi du mot être. Il est dérivé de ce fait que l'unité du sujet et du prédicat est réellement constituée par la participation d'une existence commune [4]. Nous disons qu'un arbre est vert, qu'un oiseau est noir, qu'un homme est blanc, parce que ces diverses qualités, vert, noir, blanc, n'existent que de l'existence du sujet [5]. La qualité a bien son caractère propre et spécifique, son être si l'on veut, au sens où le mot être dit essence, mais elle n'a d'autre existence que celle que lui communique le sujet [6]. Elle est une détermination secondaire, qui s'ajoute à la détermination principale et essentielle; il n'y a qu'un sujet qui a l'existence dans les conditions marquées par ces différentes déterminations. C'est pour cela qu'on le dit tel.

L'existence est donc l'idée première et fondamentale à laquelle se rattachent toutes les autres significations du mot être. Toutes dérivent de la connaissance du fait de l'existence actuelle, ou plus exactement de la propriété en vertu de laquelle les choses sont actuelles. L'idée d'être a donc sa racine dans l'expérience; elle est connue primitivement par l'expérience.

Cette idée est-elle donc une donnée sensible? En aucune façon. Non, les

1. *Phil. fondament.* l. 5, c. 12.
2. Esse significat actum essendi. (*S. théol.* 1a 3, 4.)
3. Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ. (*S. théol.* 1a 3, 4.)
4. Prædicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem. (*S. théol.* 1a 14, 12.)
5. Actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti. (*S. théol.* 1a 77, 6.)
6. Accidentia non habent ipsa esse, sed subjecta habent esse hujusmodi per ea. (*S. théol.* 3a 77, 1.)

sens ne peuvent arriver par eux-mêmes à une notion si capitale. Sans doute, l'idée d'être ou d'existence se rencontre au fond de toute perception; mais nous pensons que dans toute perception humaine, il y a intervention d'une faculté supérieure. Cette notion est à la fois expérimentale et supra-sensible, et nous avons dans la perception même un élément qui n'est pas sensible. C'est une proposition capitale pour la théorie objective de l'intelligence, et dont nous allons essayer la démonstration.

Première preuve. La preuve la plus directe suivant nous, c'est que l'existence comme telle ne peut agir sur les sens. Elle n'est point ce qu'on appelle une qualité altérante; c'est un fait intrinsèque qui n'a aucune action hors du sujet.

Le sens n'atteint un objet que lorsqu'il est impressionné par l'intermédiaire de l'organe : c'est pour cela même qu'il a un organe. Il lui est essentiel d'être impressionné, d'être poussé. Une donnée qui se joint à la sensation, si elle n'est pas le résultat de l'impression, n'est donc pas sensible. Elle n'est point cependant entièrement étrangère au sens, puisqu'elle est liée avec lui. Saint Thomas appelle les données de ce genre des sensibles par accident [1]. Un sensible par accident se présente aussitôt que la sensation se forme [2], mais il n'est point cette sensation ni aucune sensation; il n'est point atteint par le sens, il est le produit d'une autre puissance [3].

La notion de l'existence est évidemment dans ce cas. Elle s'ajoute à toute donnée sensible, elle ne se confond avec aucune. Elle n'a par elle-même aucune action sur aucun sens, elle ne peut donc être un sensible propre.

Serait-elle un sensible commun? Pour cela, il faudrait qu'elle fût le principe d'une différence dans l'action des corps sur notre corps [4]. Or, une telle différence ne saurait exister. Si la perception de l'existence se rattachait à quelque action des corps sur l'organe, elle devrait être au moins proportionnée à cette action, comme l'intensité de la couleur est proportionnée, par exemple, à la force et à la multiplicité des vibrations. C'est ce qui ne se rencontre pas et ne peut se rencontrer. L'idée d'existence est la plus incapable de degré. On n'existe pas plus ou moins, on existe; on est réel ou on ne l'est pas. Une donnée invariable de sa nature ne saurait avoir rapport à un fait nécessairement très variable, comme le serait une impulsion physique.

Les positivistes contemporains ont cependant soutenu l'existence d'un certain rapport entre l'impulsion physique et l'idée d'être actuel. Ils ont distingué les sensations fortes et les sensations faibles, et ils ont prétendu que les premières seules donnent l'idée de la réalité. Nous croyons qu'ils n'ont

1. Quod nullam differentiam facit circa immutationem sensus dicitur sensibile per accidens... nil patitur sensus ab hoc in quantum hujusmodi. (*Comment. de an.* 2, 13.)
2. Statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur. (*Comment. de an.* 2, 13.)
3. Oportet quod cognoscatur ab alia aliqua potentia. (*Comment. de an.* 2, 13.)
4. Hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur a magnâ superficie et a parvâ. (*S. théol.* 1a 78, 3.)

examiné les faits que superficiellement. Il est vrai que les sensations du rêve sont en général moins fortes que celles de la veille; mais cette différence n'est pas absolue, et surtout n'a point de rapport avec l'idée de réalité. Il y a des sensations très faibles, plus faibles que certains rêves ou certains souvenirs, qui nous donnent une impression très nette de réalité. D'un autre côté, dans les rêves, l'impression de réalité n'est pas absente ; les fantômes semblent bien réels à celui qui rêve au moment où il rêve. La différence n'est pas là, elle est dans le jugement qui, lié dans le sommeil, nous laisse subir passivement tous les mouvements de la sensibilité.

Ainsi, il n'y a aucun fait physiologique auquel on puisse rapporter la notion de l'existence. Elle n'est donc pas une donnée sensible. Ce ne peut être qu'un sensible par accident, en tant qu'elle est mêlée et soudée intimement avec les données sensibles.

C'est bien, au reste, l'opinion de l'Ange de l'école, et il s'en explique nettement : « Bien que l'être, dit-il, soit dans les choses sensibles, le sens, cependant, ne connaît point la nature de l'être, et ne considère point l'être dans les choses, pas plus qu'aucune forme substantielle [1]. » Le sens par lui-même, ne saisit point les choses comme des êtres. Toutes les données sensibles apparaissent, il est vrai, à l'homme, en vertu de sa double nature, dans la lumière de l'être. Mais l'étoile elle-même brille bien au dessus, dans une région inaccessible à la pure sensibilité.

Deuxième preuve. Nous pouvons tirer une seconde preuve de la faculté d'affirmer. L'homme seul affirme, car seul il parle ; le langage n'est qu'un enchaînement d'affirmations : c'est entre l'homme et l'animal une différence expérimentale, fonctionnelle et spécifique. Aussi Aristote et saint Thomas déclarent l'affirmation un fait caractéristique de l'intellect [2]. Aristote admettait bien dans l'animal une sorte de quasi-affirmation, mais il n'entendait point par là une sorte d'affirmation, même mentale et implicite ; il entendait uniquement que la fuite ou la recherche d'un objet est comme une affirmation pratique, qu'il est agréable ou désagréable au sujet [3].

S'il y avait dans l'animal une affirmation intérieure, pourquoi n'émettrait-il jamais une affirmation extérieure ? Pourquoi, s'il concevait comme nous cette simple idée : il y a là telle plante, tel animal, ne trouverait-il pas moyen de la manifester. Ne dites point qu'il n'a pas la parole ; le muet ne l'a pas non plus ; cependant il sait trouver le moyen de manifester certaines affirmations. Il est sans exemple qu'une faculté naturelle reste privée d'une manière constante et générale du moyen de se manifester. L'animal a des sentiments, des craintes, des joies ; il sait très bien en témoigner. Mais

1. Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis sensus nonapprehendit sicut nec aliquam formam substantialem. (*Comment. sur les sent.*, 1, 19, 5.)

2. Facere affirmationem ant negationem est proprium intellectùs. (*Comment. de au.*, 3, 12.)

3. Ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει. (περὶ ψυχῆς, 3, 7.)

jamais il n'exprime une affirmation désintéressée. Il ne le peut pas, parce qu'il ne conçoit pas une telle affirmation, et n'a aucun moyen de la concevoir.

Si donc l'animal n'a pas l'affirmation, même intérieure, si celle-ci n'est dans les cas les plus simples que la reproduction consciente du fait de l'existence constatée dans les choses, nous devons bien juger que ces divers actes qui s'engendrent successivement, n'appartiennent point à des facultés diverses, mais à une même faculté étrangère à l'animal.

Admettez que l'animal ait la perception de l'existence, il saurait que les choses sont. Il se l'affirmerait intérieurement à lui-même, car affirmer, c'est déclarer qu'une chose est. Dès lors, sa nature ne serait différente qu'en degré de celle de l'homme, et il n'y aurait entre eux qu'une différence toute secondaire, différence inexplicable, car il serait inexplicable qu'un être capable d'affirmer fût privé de tout moyen de manifester ses affirmations.

Troisième preuve. On nous fera remarquer peut-être que l'affirmation, même intérieure, suppose la faculté de considérer la notion à part et d'une manière abstraite ; que cette faculté est spéciale ; qu'elle seule mérite le nom d'intelligence ; qu'il est très possible par conséquent que la sensibilité saisisse le fait d'existence, tandis que l'intelligence seule en puisse approfondir la nature. Nous pourrions répondre qu'il paraît bien difficile de saisir un fait en lui-même, et d'une manière désintéressée, sans savoir ce qu'il est, sans en pénétrer jusqu'à un certain point la nature. Comment aurions-nous deux facultés, l'une pour saisir la chose, l'autre pour en reconnaître le caractère ? N'est-ce pas par son caractère même qu'une chose est saisie et reconnue ? Nous pourrions nous contenter de cette réponse, mais nous aimons mieux élever le débat et chercher la raison profonde du fait qui nous est opposé. Nous y trouverons une nouvelle preuve de la vérité que nous soutenons ; nous y trouverons aussi l'occasion de préciser la nature propre de l'intelligence, et la raison première des propriétés qui lui appartiennent.

D'où vient donc cette faculté de considérer les notions à part ?

Si l'on entend matériellement ces expressions, *notions à part*, il n'y a là rien de spécial. Toute faculté peut reproduire à part les données diverses qu'elle a reçues. Dans une certaine mesure, la puissance sensitive peut se former une image de l'étendue sans la couleur, bien que ces deux données soient atteintes par le même sens, le sens de la vue. Il paraît même que les aveugles peuvent séparer complètement l'étendue des impressions du tact s'il en faut croire les déclarations qu'ils ont faites à M. Dunan [1].

Quand les données nous viennent de sens différents, la séparation est encore plus facile. Nous imaginons très bien un son sans couleur, un goût sans odeur. Cette séparation ne prouve nullement, on le voit, qu'une donnée représentée à part ne soit pas sensible.

La preuve sera-t-elle faite si la donnée est représentée en dehors de sa

1. *Revue phil.*, février 1888.

réalité actuelle? Nullement; l'imagination et la mémoire le font à chaque instant. Personne n'ignore que ces facultés sont des facultés sensitives étroitement liées à l'état cérébral.

Pour prouver par cette voie qu'une notion est supra-sensible, il faut montrer qu'elle peut être considérée à part, non seulement des autres données, non seulement du fait actuel, mais encore de toute circonstance individuelle; qu'en un mot, elle est ce qu'on appelle un universel. Les sens ne peuvent arriver à l'universel. Ils peuvent posséder la donnée à part, ils peuvent la conserver en oubliant le fait originaire, en effaçant même certains détails. Mais nous savons par expérience que les représentations les plus délicates de l'imagination gardent toujours un cachet individuel.

L'universalité de la notion, voilà donc ce qui garantit sa nature supérieure. Mais à quoi tient cette possibilité d'envisager les choses sous l'aspect universel? Pourquoi l'universel ne peut-il être saisi par la sensibilité?

Saint Thomas en donne cette raison que les sensations, toujours engendrées à l'aide d'un organe matériel, participent de la nature de la matière qui est le principe de l'individualité des êtres corporels [1]. Toute sensation est liée à un corps, se produit dans un corps et à propos d'un corps. Elle a, par là même, un caractère individuel dont on ne peut jamais l'affranchir.

Nous ne contesterons point la valeur de cet argument, très conforme à ce que l'expérience nous enseigne de la nature de nos sensations. Nous ferons remarquer, toutefois, que la base de cette démonstration est prise d'une théorie très particulière à l'école thomiste. La doctrine de la matière principe d'individuation a été très attaquée, même au moyen âge, si bien qu'un grand nombre de docteurs, se déclarant d'ailleurs thomistes, l'abandonnèrent ou, comme Suarez, ne la conservèrent que très atténuée. Une preuve tirée de cette doctrine suffit-elle donc pour trancher un débat d'une si haute importance? N'y aurait-il pas intérêt à lui donner une forme supérieure aux discussions d'école, à trouver de cette raison une raison plus profonde?

Que la forme sensible produite dans l'organe soit un fait individuel et particulier, cela est incontestable. Mais il ne s'agit pas ici du caractère propre du fait. La pensée, la forme intelligible produite dans l'esprit, est aussi un fait particulier. Comment peut-elle fournir une notion générale? Pourquoi les conditions individuelles du fait de sensation se trouvent-elles reproduites dans sa valeur représentative, tandis que les caractères individuels de la pensée n'y sont point admis? Cette différence tient, croyons-nous, au mode même d'opération des deux facultés.

Le sens n'agit que poussé; il est une sorte de réaction. Sa donnée est toujours produite sous l'impression d'une modification corporelle et relative

1. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus, et ideo objectum cujuslibet potentiae sensitivae est forma prout in materiâ corporali consistit, et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. (*S. théol.* 1a 85, 1.)

à cette modification [1]. Toutes les actions physiques ayant l'espace pour théâtre, il s'ensuit que la notion sensible est toujours relative à quelque point de l'espace. Nous n'avons aucune impression que nous ne localisions quelque part, à laquelle nous n'attribuions une certaine direction [2]. Cela devient très sensible dès que nos sensations se multiplient; chacune a sa place et ses rapports distincts [3]. Elle est donc localisée quant à sa signification même. Or, ce qui est localisé a, par là même, un caractère individuel.

La sensation nous a été donnée avant tout pour les besoins de la vie. Son rôle primitif et essentiel est de nous indiquer les relations de nos organes avec les autres corps. Toutes ces relations sont spatiales; il faut donc que nos sensations aient représentativement une valeur spatiale [4]. Lors même que l'imagination joue sur des données fantaisistes, elle ne fait que répéter ce qui a été présenté par le sens extérieur et subit la même loi.

Kant n'avait donc pas si tort de considérer l'espace comme la forme naturelle de la sensibilité. Son erreur était de voir dans l'espace une forme innée et *à priori*, donnée avant toute expérience, quand il est manifeste qu'elle n'est que la conséquence immédiate des conditions où la sensation se produit.

L'intelligence agit tout autrement. Son acte n'est pas une réponse à une impulsion. Ses données ne sont point relatives à l'état des organes ni aux rapports des corps avec nos organes. L'intelligence est toute désintéressée. Elle considère la chose en soi, dans ce qu'elle est en elle-même [5]. Elle ne s'occupe point de la vie physique; sa vie, à elle, est de savoir. Elle est plus satisfaite d'avoir découvert, parmi les nébuleuses, une étoile invisible, qui ne lui servira de rien, qui ne lui rapportera jamais ni bien ni mal, que l'animal ne peut être satisfait de sentir l'odeur du mets qui va flatter sa gourmandise.

Quand on considère une chose en soi [6], il est tout naturel de la considérer

1. Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur. (*S. théol.* 1a 78, 3.)

2. Sensus et imaginatio sunt vires affixae organis et ideo similitudines eorum recipiuntur in eis materialiter id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materià, ratione cujus singularia cognoscunt. (*De verit.* 2. 5.)

3. *Fonsegrive psychol.*, p. 169.

4. Quamvis singulare in quantum hujusmodi non possit a materià separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materià separatam, quæ est materiæ similitudo. (*De verit.* 2, 5.). Per accidens accidit ut forma sensibilis sit similitudo etiam materialium dispositionum in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipitur et sic retinentur conditiones materiæ. (*De verit.* 8, 11.)

5. Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis. (*De verit.* 10, 5.)

6. Nous n'ignorons pas les sophismes par lesquels certains philosophes allemands prétendent prouver qu'il est impossible de connaître la chose en soi. Ils soutiennent, par exemple, que la chose ne peut être à la fois objet et sujet, ce qui arriverait si elle était connue en soi. Ce sont des subtilités auxquelles on n'arrive qu'en se grisant avec des formules abstraites. Qu'est-ce après tout qu'être objet sinon avoir une certaine relation avec une intelligence? Qui peut empêcher qu'une chose ne soit à la fois sujet par le fait que sa nature existe en soi et objet par le fait que sa nature a cette relation d'être connue? Comment au nom de semblables arguties s'élever contre le témoignage formel de la conscience qui nous assure que nous saisissons plusieurs choses telles qu'elles sont en elles-mêmes?

sous la forme universelle. Chaque donnée prise en soi se trouve naturellement distinguée des autres données avec lesquelles elle peut être pratiquement en combinaison. Or, c'est la combinaison des données qui détermine le caractère individuel des êtres. Comme un point dans l'espace est la rencontre de plusieurs lignes, un individu dans le monde réel est métaphysiquement le point de jonction de plusieurs données unies dans une seule réalité. Avec la tendance à considérer la chose en soi, je cherche à savoir ce qu'elle est en soi, quelle est sa nature, et comment elle est constituée. Je distingue ses données diverses, je les envisage en elles-mêmes, et aussitôt elles prennent le caractère universel, indifférentes qu'elles sont à entrer dans telle ou telle combinaison qui les individualisera. Chaque donnée est alors un type dont telle ou telle réalisation spéciale n'est qu'un exemple. C'est ce type qui m'intéresse. Peu m'importe, à ce point de vue, que la chose se rencontre à tel jour et à tel endroit. Ce que je veux savoir, c'est ce qu'elle est en elle-même. Parvenu à le savoir, j'agrandis mon intelligence, toujours avide de connaissance et de lumière ; par surcroît, je suis maître de la chose ; le jour venu, je saurais comment m'en servir.

Ainsi, l'universalité de la notion, comme nous l'avons dit plus haut de sa nécessité, vient de la possibilité de l'envisager à part, et cette possibilité se rattache immédiatement à l'aptitude à la considérer en soi. Du moment que nous considérons la chose en soi, nous la considérons dans son caractère propre, dans ce qu'elle est en elle-même, et ce caractère peut toujours être envisagé à part des circonstances qui font l'individu.

Mais la faculté de considérer les choses en soi est nécessairement la même que celle qui les considère comme des êtres, des choses qui existent. Toute chose connue comme existante est nécessairement connue en soi. La chose n'a rien en effet qui lui soit plus intime, qui soit plus profondément en elle que son existence. C'est l'acte de son essence, c'est par là même qu'elle est, indépendamment de la perception que nous en avons. Exister, c'est être posé en soi ; considérer une chose comme existante, c'est la considérer telle qu'elle est en soi au moins par ce côté.

Réciproquement, dès que nous considérons une chose en soi, nous la considérons nécessairement comme existante ou comme pouvant exister. Nous la considérons en effet d'une manière toute désintéressée indépendamment de l'impression qu'elle produit sur nous. Quel sens aurait-elle donc si nous ne la considérions point par rapport à son existence intrinsèque et comme un cas de l'être ?

Voir la chose en soi ou la voir dans son existence, ce sont donc les deux faces du même acte, qui appartiennent nécessairement à la même faculté. Qui donc, avec l'affirmation, a la perception de l'existence, a la faculté de considérer les choses en soi, de les envisager à part, de les transformer en types universels et nécessaires. Quiconque n'a pas cette dernière faculté n'a pas non plus la perception de l'existence.

De là la puissance immense de l'idée d'être. En vain Hégel la déclare la plus pauvre et la plus stérile des idées. Seule, elle est sans doute peu de chose. Mais elle est le point où toutes les autres données se rattachent [1]; elle est l'atome invisible qui groupe autour de lui toutes les molécules de l'idée. Nous ne formons des notions intelligibles que par rapport à l'être [2]. Si l'espace a pu être appelé à certains égards la forme naturelle de la sensibilité, on peut dire que l'idée d'être est la forme essentielle de l'intelligence. Nous sentons dans l'espace et nous pensons dans l'être.

La perception de l'existence ne peut donc être le fait d'une faculté sensible, puisqu'elle entraîne des aptitudes absolument étrangères à la pure sensation.

C'est chose d'expérience. Les animaux, qui n'ont que la pure sensibilité, n'ont à aucun degré cette faculté si développée dans l'homme de considérer la chose en soi. L'animal ne saisit que les caractères extérieurs des corps [3]. Il ne connaît pas la nature de ces corps; il ne connaît même pas la nature des propriétés qui l'émeuvent [4]. Cette vérité proclamée par saint Thomas est amplement confirmée par les faits. Toute la vie de l'animal atteste qu'il n'a aucune idée de la nature des choses qui l'entourent. S'il avait cette connaissance, il se la proposerait pour but, il aurait la science. Loin de là, il est incapable non seulement de la science, mais même d'atteindre à un but concret, pratique, désirable aux sens, dès que pour y arriver il est nécessaire de connaître une chose en soi et dans sa nature.

Pourquoi, par exemple, est-il incapable de faire du feu? Ce n'est pas assurément qu'il dédaigne la chaleur bienfaisante de la flamme. Si nous tolérons un chien à notre foyer, nous le voyons s'y étendre avec délices. Il jouit, mais il ignore la nature de ce qui le fait jouir. Il nous voit à chaque instant accomplir les opérations nécessaires pour créer et entretenir le feu. Cependant jamais l'idée ne lui est venue d'entretenir le feu par cette action si simple, si facile à tout quadrupède, d'amener du bois au foyer [5]. Pourquoi cela? C'est qu'il ne sait du feu que le bien-être qu'il éprouve. Il ne conçoit pas qu'il y a là une nature douée de propriétés que l'on peut développer. Les actions dirigées à allumer ou à entretenir le feu n'ont pour lui aucun sens pratique; il n'en saisit pas le lien avec la jouissance. Un intermédiaire indispensable lui fait défaut, la considération de la nature du feu et du bois qui l'alimente.

L'animal est de même incapable de fabriquer un outil. Peut-être arrive-t-il à employer comme outils les objets tels qu'ils lui tombent sous la main. On a

1. Primo in conceptione intellectûs cadit ens. (*S. théol.* 1a, 55, 2.)

2. Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis. (*S. théol.* 1a 79, 7.)

3. Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. (*S. théol.* 1a 57, 1.)

4. Naturas autem cognoscere qualitatum sensibilium non est sensûs sed intellectûs. (*S. théol.* 1a 78, 3.)

5. On cite un singe qui savait chauffer le four, mais il l'avait appris sous une direction intelligente et non de lui-même. (*Rev. scient.* 1890, 2e sem. n° 8.)

vu, assure-t-on, des singes se servir d'une pierre pour ouvrir une noix de coco. Mais jamais on n'a vu un animal modifier la forme d'un objet pour l'approprier à son usage. L'homme seul, l'homme encore à l'état de sauvagerie stupide, est capable de cette idée, tant il est, dès le premier moment, supérieur à l'animal. Le plus simple caillou dégrossi est, de l'aveu de tous, un signe certain du passage de l'homme. C'est que l'homme le plus abruti, par cela seul qu'il est homme, sait que ce caillou est un objet en soi, ayant une nature et une forme à lui propre et capable de recevoir une autre forme.

Les animaux n'ont donc pas la faculté de percevoir les choses comme existantes. S'ils les percevaient comme existantes il serait impossible qu'ils ne les considérassent point comme des natures en soi, puisqu'une nature n'est pas autre chose que le caractère distinctif d'une existence. S'ils n'en pénétraient pas la nature intime, ils sauraient faire du moins ce que nous faisons nous-mêmes à chaque instant, composer aux objets une nature provisoire avec les données que les sens leur fournissent aussi bien qu'à nous. Je suis impressionné par diverses couleurs, parce que j'ai le sentiment que quelque chose existe; je m'empare de ces impressions, j'en fais une essence provisoire avec laquelle je caractérise l'objet que je déclare exister. La science viendra ensuite; elle me dira peut-être que ces couleurs ou telles autres qualités ne sont pas dans la chose même. Cela est possible; mais cela n'empêche pas qu'à l'aide de ces couleurs j'ai conçu l'objet comme une nature, comme un type, que je distingue par elles et dont par elles je puis deviner certaines utilités. L'animal ne peut cela; cependant il ne lui manque aucune donnée sensible, mais seulement la notion de l'existence qui lui permettrait de considérer les choses en soi et de les abstraire. Cette propriété n'est donc pas saisissable à la pure sensibilité.

Quatrième preuve. Les considérations qui précèdent paraîtront peut-être à certaines personnes ou bien abstraites ou trop dépendantes de certaines opinions d'école. Voici une preuve très simple, tirée de notre expérience intime, qui nous semble résumer toutes les autres.

Il n'est pas contestable que nous puissions considérer toute notion d'une manière abstraite à part de toutes les autres. Il est également d'expérience qu'aucune notion ne peut être conçue nettement et distinctement sans le secours d'une image [1]. Nous ne pouvons concevoir une notion sensible, quelle qu'elle soit, d'une manière intellectuelle, sans nous appuyer sur l'image par laquelle nous en avons pris connaissance. Voudrons-nous, par exemple, étudier les propriétés de la couleur rouge; nous ne le pourrons sans revoir en imagination une certaine image du rouge. Nous ne pourrions considérer un son, telle une note de musique, sans répéter mentalement cette note. Un géomètre qui veut étudier un triangle devra se placer en

1. Quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. (*S. théol.* 1a 84, 7.)

esprit devant une certaine étendue dans laquelle il placera son triangle ; ou mieux il dessinera cette figure sur un tableau pour éviter à son cerveau la fatigue qui accompagne toujours un acte d'imagination prolongé.

Pour l'idée d'être, il en est tout autrement. Si cette idée avait pour fondement une donnée saisie par la sensation, toutes les fois que je voudrais en étudier les propriétés, je devrais revoir en imagination cette donnée, comme le géomètre, toutes les fois qu'il veut étudier les propriétés de l'étendue, revoit en imagination une étendue. Cela n'a pourtant jamais lieu. Pourquoi ? Est-ce que la notion de l'être, par un privilège spécial, serait dispensée de faire appel à un correspondant sensible. Nullement ; elle ne peut non plus que les autres idées, se passer d'une image pour être envisagée distinctement. Mais il n'existe pas d'image appropriée. Il y a des images de phénomènes qui sont ; il y a des ensembles d'images qui nous donnent l'idée d'un être. Ces images nous gêneraient loin de nous aider en nous mettant sous les yeux des détails étrangers qui nous empêcheraient de contempler la pure idée de l'être. Quant à une image représentant la notion d'existence actuelle, d'où l'idée d'être a été certainement extraite, nous ne saurions où la trouver.

Nous sommes donc obligés de recourir à un artifice. Nous attachons à l'idée d'être un signe conventionnel, un mot. Ce mot sera ce qu'on voudra ; peu importe, il n'est qu'un appui. C'est un vase qui n'a d'autre rôle que de contenir la précieuse liqueur. A l'aide de ce mot, nous pouvons penser à l'être, le concevoir nettement et en raisonner. Mais ce mot est arbitraire, il n'a aucun rapport naturel avec la notion. Peut-on avoir une preuve plus irréfragable que l'idée d'être est d'une nature exceptionnelle, et n'a aucun correspondant dans les données sensibles ? Puisqu'elle est cependant déduite de la connaissance que nous avons d'êtres existants, il faut bien en conclure que cette connaissance n'appartient pas au domaine de la sensibilité et ne se forme pas dans les mêmes conditions que les connaissances sensibles.

Nous ne croyons pas que l'on puisse réfuter les arguments que nous venons de proposer, mais on se jettera sur les conséquences et ces conséquences répugnent à certaines impressions naturelles. Quoi ! nous dira-t-on, l'animal ne connaîtrait pas l'existence de ce qu'il voit et de ce qu'il touche ! Il ne saurait pas que le maître qu'il suit est un objet réel, que la proie qui le nourrit n'est pas une ombre passagère, que lui-même jouit de l'existence. Une pareille thèse a deux défauts essentiels qui la rendent inacceptable. Elle suppose que la sensation n'est pas une vraie connaissance, contrairement à l'enseignement exprès de saint Thomas. En outre, elle présente à l'esprit un état de choses inconcevable. Que peut être une sensation privée de la notion d'existence et quelle signification peut-elle bien avoir ?

Répondons en quelques mots à ces deux reproches.

Je conviens que saint Thomas a classé les sens parmi les facultés cognitives. Mais comment définissait-il ces facultés ? Donnait-il au mot connaissance la signification étroite qu'on lui donne aujourd'hui ? Pour les modernes,

connaître, c'est précisément savoir ce qui est : en ce sens, je l'avoue, la sensation ne serait pas une vraie connaissance. Mais notre grand docteur définit la connaissance d'une manière beaucoup plus large : « les êtres connaissants, dit-il, se distinguent des êtres qui ne connaissent pas en ce que ceux ci n'ont que leur forme propre, tandis que les premiers sont aptes à recevoir en outre la forme des autres choses [1]. »

Recevoir des formes autres que la sienne, voilà donc le caractère distinctif de la connaissance selon saint Thomas. Ceux qui nous objectent sa doctrine ne nieront pas qu'en ce sens la sensation ne reste une connaissance. Cette forme sert évidemment à établir un rapport entre le sujet connaissant et l'objet connu. Mais comment s'établit ce rapport, quelle est l'opération précise qui le détermine? C'est ici qu'intervient la différence entre les diverses facultés cognitives. Nous pensons que cette différence consiste en ce que la sensibilité reçoit les images comme des causes d'attrait et de dégoût; l'intelligence, au contraire, reçoit les idées comme les notes de ce qui est.

Quant à la difficulté de concevoir la sensation séparée de la perception de l'existence, elle n'est pas pour nous inquiéter. Nous savons que l'homme est à lui-même son premier type; il ne comprend parfaitement que ce qui est conforme à ce type. Il n'a des autres êtres qu'une idée approximative. Parce que l'animal sent comme lui, l'homme se figure volontiers la perception de l'animal par la sienne, de même que parce que les êtres bruts sont actifs, il se figure facilement leur action sous la forme d'effort et de volonté. Ces appréciations sont nécessairement inexactes. Dans un être tel que l'homme, à la fois complexe et un, les facultés se pénètrent l'une l'autre et se modifient l'une l'autre. Saint Thomas ne nous apprend-il pas que la sensation dans l'homme a une portée plus grande en raison du voisinage de l'intelligence? Si donc un même acte apparent se rencontre à la fois dans l'homme et dans un autre être, il y a tout à parier qu'il n'a pas exactement la même portée dans tous deux.

Nous ne pouvons imaginer ce qu'est voir un objet sans le voir existant, mais pouvons-nous comprendre ce qu'est l'étendue représentée sans quelque couleur vague, un gris ou un noir effacé? Cependant l'aveugle-né se la représente sans couleur; il ne peut même faire autrement. Et puisque le voyant a un sens qui donne à la sensation d'étendue un complément qu'elle n'a pas chez l'aveugle, pourquoi l'homme n'aurait-il pas comme un sixième sens, donnant aux sens matériels une portée qu'ils n'ont pas chez les animaux?

Ne nous étonnons donc pas de certaines expressions : l'animal ne sait pas que son maître existe; l'animal ne connaît pas sa propre existence. Elles n'ont nullement la même valeur pour l'homme et pour l'animal. Dans l'homme, ces expressions signaleraient une ignorance, un vide inexplicable, une notion qui lui manque et qu'il devrait avoir. Dans l'animal, elles ne signalent aucun

1. Cognoscentia a non cognoscentibus discernuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum, sed cognoscens natum est etiam habere formam rei alterius. (*S. theol.* 1a 14, 1.)

manque, mais seulement que sa nature est incommensurable avec certaines données. Nous avons dans notre œil un point insensible à l'action lumineuse, on l'appelle à cause de cela *punctum cæcum*, le point aveugle. Si nous dirigeons ce point vers un objet, cet objet disparaît. Mais il n'est pas remplacé par un noir, par un vide; il n'y a pas un trou, comme on le dirait vulgairement, il y a absence totale de vision. L'animal, par rapport à l'existence, a comme un point aveugle; c'est une propriété qu'il ne saisit pas, mais qui ne lui manque pas. Sa connaissance est complète dans son genre, en ce que l'objet saisi l'attire ou le repousse; elle n'a pas d'autre but que celui-là. Nous ne nions pas que l'animal soit actuellement en rapport avec un objet actuel, qu'il ait un sentiment actuel de cette relation actuelle, nous disons seulement que dans cet objet il y a une propriété qui est l'existence et que cette propriété lui échappe; les choses ne lui apparaissent pas comme des êtres, *non habet intentionem entis*. Sa connaissance est toute phénoménale; c'est pour lui qu'il est vrai de dire, comme le veut une certaine école, que les choses n'ont d'autre être que d'apparaître, *esse est percipi*.

Nous croyons donc devoir maintenir nos conclusions, à savoir, que la perception de l'existence dans l'objet actuellement présent n'est pas le fait de la sensation. L'existence de l'objet est un sensible par accident qui s'associe étroitement à toutes les démarches des sens, mais elle est saisie par une faculté supérieure, la même qui saisit l'universel et le nécessaire; c'est même, avons-nous vu, parce qu'elle perçoit les choses dans leur être, qu'elle peut en dégager les vérités nécessaires et les types universels. Cette faculté, nous l'appelons l'intelligence. L'acte premier et fondamental de l'intelligence est donc de percevoir l'existence des choses [1]. Cet acte explique ses propriétés essentielles. Mais en quoi consiste cet acte et comment se produit-il? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Remarquons d'abord que l'intelligence prise rigoureusement à part, dans la fonction qui lui est spéciale, ne perçoit point l'existence individuelle dans son individualité. Non, l'individualité des objets sensibles résulte de certaines circonstances, de certaines notes que l'intelligence ne saisit point par elle-même. Elle ne peut donc constater l'individualité de ce qu'elle perçoit. Elle perçoit l'existence simplement dite, non séparée comme nous le verrons bientôt de tout caractère, mais à part de tout ce qui la rattache à tel point de l'espace et du temps. S'il paraît d'abord en être autrement, c'est que l'acte intellectuel est toujours accolé à un acte sensible qui le précise et le complète.

L'existence ainsi perçue est fondamentalement universelle. Elle n'est point universelle en ce sens que nous remarquions alors son caractère d'universalité; mais elle est universelle en ce que, dans l'acte intellectuel, elle est saisie indépendamment de tout ce qui l'individualise; c'est pourquoi saint Thomas,

1. Objectum intellectus est ens. (*S. théol.* 1a 55, 1.)

considérant l'intelligence dans sa pure et propre activité, déclare que l'intelligence ne connaît que des universaux [1].

Mais ce serait une erreur de croire que cette perception de l'existence se fasse par une idée *à priori*, par quelque forme subjective que l'esprit appliquerait aux choses, ou que cette propriété soit perçue comme un concept vague et une idée en l'air. Non, l'intelligence perçoit l'existence réelle, celle qui est dans l'objet qui lui est présenté [2] ; c'est l'existence de cet objet qu'elle saisit, bien qu'elle ne saisisse pas à elle seule la circonstance qui la particularise dans cet objet. Mon oreille perçoit un son, elle le perçoit certainement dans sa réalité, mais elle ne sait point par elle-même à quoi le rapporter. Ce n'est qu'avec le concours des autres sens qu'elle peut déterminer d'où vient ce son. De même l'intelligence perçoit l'existence, elle la perçoit réelle et présente, car l'intelligence est fondamentalement perception, et son objet propre et primitif est la chose réelle [3] ; mais ce n'est qu'à l'aide des facultés sensitives qu'elle en constate la détermination particulière.

C'est donc l'être présent dans la donnée qu'elle voit, l'être engagé dans l'objet individuel et matériel [4], mais par elle-même elle ne voit que lui, qui de soi n'est pas particularisé. Elle voit l'universel, mais elle le voit réalisé dans le particulier [5].

Ces conditions de la perception intellectuelle étaient à préciser, parce que certains auteurs les ont peu comprises. Le procédé de l'intelligence est essentiellement objectif. La science s'occupe de choses et non d'apparences [6] ; l'intelligence, qui est l'instrument de la science, ne saurait se contenter d'apparences ou de données empruntées sans aucune garantie. Elle perçoit, nous le répétons, l'objet dans la chose, telle qu'il est dans cette chose, sans se préoccuper toutefois des conditions particulières de cette chose ; c'est une observation de saint Thomas lui-même [7]. L'objet perçu est bien le même objet qui est dans la chose, mais il arrive par le fait même que l'intelligenec le perçoit et ne perçoit point les circonstances individuelles qu'il est pensé sans les caractères particuliers qu'il a dans la chose [8].

Il est vrai que les anciens appelaient cet acte abstraction et non perception. Leur grande préoccupation était de déterminer la manière dont l'intelligence forme les universaux. Or, cet acte de l'intellect est bien l'origine première des

1. Sensus cognoscit particularia, intellectus vero universalia. (*Comm. de an.* 2, 12.)
2. Intimam naturam quæ est in ipsis individuis. (*De verit.* 10, 5.)
3. Id quod primo intelligitur est res. (*S. théol.* 1a 85, 2.)
4. Nec primum objectum intellectus secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus. (*S. théol.* 1a 87, 3.)
5. Speculatur naturam universalem in particulari existentem. (*S. théol.* 1a 84, 7.)
6. Sunt scientiæ de rebus non autem de speciebus. (*Comment. de an.* 3, 8.)
7. Proprium ejus cognoscere formam, in materià quidam corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materià. (*S. théol.* 1a 85, 1.)
8. Humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine conditionibus individualibus accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu. (*S. théol.* 1a 85, 2.)



universaux, puisque l'intelligence ne voit que son objet, apte par lui-même à être en plusieurs [1]. Comme l'œil saisit la couleur du fruit sans l'odeur, bien que la couleur vue soit dans le fruit qui a l'odeur, mais parce que la vue est propre à saisir la couleur et non l'odeur, et en fait par la même abstraction [2], de même l'intelligence ne saisit d'abord que l'être [3], les conditions et les degrés de l'être et elle fait abstraction du reste. Cette comparaison est du prince de l'école.

Une telle abstraction est absolument différente de l'opération à laquelle on donne ce nom en logique. L'abstraction logique a lieu quand, après avoir connu un objet dans son ensemble, nous en considérons à part un certain côté et fermons les yeux sur le reste. Ainsi, après avoir connu les différentes couleurs, j'appliquerai mon esprit à l'idée de couleur sans m'inquiéter des caractères propres de chaque couleur. Ici le procédé est inverse. J'abstrais en percevant. J'abstrais parce que je perçois les différentes propriétés de la chose par différentes facultés pour former par le concours de ces facultés un ensemble qui me représentera l'objet entier. Au point de vue psychologique, le fond de cet acte est perception : il vise, il atteint un objet réel en tant que réel [4]. Mgr van Weddingen, dans son ouvrage si plein d'informations sur les *bases objectives de la connaissance*, a parfaitement remarqué ce caractère de la théorie scolastique : « Les docteurs, dit-il, en parlant du concept intellectuel, le nomment une notion abstraite, parce qu'ils rejettent toute idée innée comme contraire à l'expérience. Mais ces maîtres l'appellent une perception immédiate, résultat de la considération de l'intellect [5]. »

Ainsi l'intellect perçoit avant tout l'existence, l'être, l'être de la chose, l'être dans la chose dont les éléments particuliers sont connus par les sens. Il nous reste à étudier comment se fait cette perception. C'est une question fort intéressante, qui nous fera pénétrer jusqu'au fond même de la faculté intellectuelle et nous en découvrira le fonctionnement intime. L'école avait sur ce sujet une théorie dont on ne soupçonne guère la profondeur.

Toute connaissance, d'après la théorie d'Aristote et de saint Thomas, procède par ressemblance [6], non par une ressemblance morte et matérielle [7], telle que la ressemblance de l'homme et de son portrait, mais par une ressemblance vivante et spirituelle que le sujet connaissant produit pour se mettre en rapport avec l'objet connu [8]. Celui qui connaît se fait en quelque manière

1. Omnis forma in quantum hujusmodi universalis est. (*De verit.* 2, 6.)
2. Visus enim videt colorem pomi sine odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur non est nisi in pomo, sed quod sit sine odore perceptus hoc accidit ei ex parte visûs in quantum visus est similitudo coloris et non odoris. (*S. théol.* 1a 85, 2.)
3. Primo in conceptione intellectûs cadit ens. (*S. théol.* 1a 55, 2.)
4. Intelligere importat ordinem intelligentis ad rem intellectam. (*S. théol.* 1a 34, 1.)
5. P. 70.
6. Omnis cognitio est per formam. (*S. théol.* 1a 12, 1.)
7. Similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem. (*S. théol.* 1a 88, 1.)
8. Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in naturâ, sed similitudo repræsentationis tantum. (*De verit.* 2, 5.)

semblable à ce qu'il connaît : il répète en soi l'objet du dehors. L'âme humaine, dont la capacité de connaître est pour ainsi dire sans bornes, peut reproduire ainsi le monde entier. C'est ce qu'exprimaient Aristote et saint Thomas, en disant que l'âme est, en quelque sorte, toutes choses [1]. Leibniz, reprenant cette idée qu'il a eu le tort d'étendre en dehors de la sphère de la connaissance, disait que chaque monade est un miroir de l'univers.

La faculté cognitive n'atteint pas l'objet au sens physique, elle ne le touche pas, sinon par métaphore : s'il s'agit de connaissance intellectuelle, il faut ajouter qu'elle n'est pas non plus touchée directement ou indirectement par l'objet. Il y a cependant un rapport entre la faculté de connaître et l'objet connu; mais ce rapport n'est pas physique, il est spirituel et, comme dit quelquefois saint Thomas, intentionnel [2]. La faculté vise l'objet, c'est là son essence, elle n'existe que pour le viser; mais elle le vise précisément par la ressemblance qu'elle se forme de lui [3].

Cette ressemblance n'est pas une chose que l'esprit contemple en lui-même pour se donner une idée de l'objet : elle est le caractère même de l'acte de connaissance atteignant son objet. Saint Thomas est très explicite sur ce point. « L'espèce intelligible, dit-il, n'est pas ce que l'esprit connaît, mais ce par quoi il connaît [4]. » L'esprit ne voit pas l'objet dans la ressemblance qu'il en possède, mais parce qu'il est conforme à cet objet, il le voit dans sa vérité. Plus tard, seulement, en réfléchissant sur son acte, il le reconnaîtra semblable à l'objet. Saint Thomas fait une comparaison qui montre combien il est éloigné de considérer la ressemblance comme une sorte de miroir où l'on verrait l'objet. « De même, dit-il, que la forme qui est dans l'agent est la ressemblance de l'effet qu'il produit, de même la forme de l'acte intellectuel est la ressemblance de l'objet qu'il perçoit [5]. » Je crois difficile d'indiquer plus positivement que la ressemblance n'est pas le terme de la pensée, ni un intermédiaire entre elle et l'objet; c'est le caractère vivant de l'acte même qui perçoit l'objet.

Pour que l'objet soit connu, il faut donc que la faculté cognitive ait une disposition à proportionner son opération à l'objet, à émettre un acte conforme à l'objet. Pour les sens, cette disposition, dans la mesure où elle existe, vient d'une action exercée par les corps sur l'organe. Mais comment cette disposition se produira-t-elle dans l'intelligence ? Nous avons montré la racine de l'intelligence dans la capacité de percevoir l'existence, et si nous avons

1. Dicit philosophus quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia. (*S. theol.* 1a 84, 2.)

2. Per modum intentionis. (*Comment. de an.* 2, 14.)

3. Habet relationem ad rem quæ intelligitur eo quod species prædicta quæ est principium intellectualis operationis est similitudo illius. (C. g. 1, 53.)

4. Species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. (*S. théol.* 1a 85, 2.)

5. Sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem est similitudo objecti actionis, ita forma secundum quam provenit actio immanens in agente est similitudo objecti. (*S. théol.* 1a 86, 2.)

attribué cette capacité à l'intelligence, c'est précisément parce qu'elle ne correspond à aucune impression organique [1]. L'intelligence ne peut donc subir aucune atteinte du dehors.

Nous n'avons pas dit toutefois que cette faculté ne perçoive que l'existence. Il serait même impossible qu'elle perçût l'existence seule, parce que l'existence seule est l'actualisation de quelque chose et qu'on ne peut la saisir sans saisir ce quelque chose. Il faut donc que l'intelligence saisisse non seulement l'existence, mais un caractère quelconque de ce qui est existant. C'est précisément l'arrivée de ce caractère conforme à la chose qui la met en acte. Il faudrait donc chercher comment elle perçoit ce caractère, et comment, mise en acte par ce caractère, elle perçoit l'existence.

Nous sortirions de notre sujet si nous voulions examiner en ce moment par quel procédé particulier l'intelligence recueille dans la donnée sensible ce que celle-ci a de plus élevé et de plus pur, s'en fait une disposition par laquelle elle se met en état d'agir en conformité avec tel ou tel objet; c'est la théorie de l'intellect agent, théorie très intéressante, mais qui demande une étude spéciale. L'intelligence arrive ainsi à connaître intellectuellement l'objet sensible dans ce qu'il a de plus intime et de plus essentiel, dans ce qu'on appelle sa quiddité [2]. Ce caractère, pour ainsi dire dérobé à la donnée sensible, est proprement ce que saint Thomas appelait l'espèce intelligible, qui précise l'acte de l'intelligence et lui fait sortir son effet.

Quant à l'existence, en partant des principes posés plus haut, nous comprendrons facilement comment l'intelligence la perçoit. Dans l'acte intellectuel, il n'y a pas seulement l'espèce intelligible, il y a la vertu, la faculté déposée par le Créateur dans l'âme humaine, et qui est la condition première de l'opération [3]. Cette vertu seule est impuissante, mais unie à l'espèce intelligible, précisée par elle, elle devient solidairement avec elle le principe de l'acte intellectuel [4]. C'est, dans une sphère différente, l'application de la belle théorie de l'acte et de la puissance, qui pénètre toute la philosophie d'Aristote et en fait la grandeur. De même qu'il y a dans les choses une puissance, la matière et une forme ou essence qui la détermine et lui donne d'être, de même il y a dans l'âme une faculté de connaître et une espèce ou disposition intelligible qui en la déterminant lui donne de penser [5].

Nous avons vu que la disposition ou forme intelligible est la ressemblance de la chose dans sa nature et dans sa quiddité, mais elle n'a pas seule cette

1. Aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere quæ per nullam partem corporis exercetur. (*De spirit. creatur.* 4.)

2. Dicimur propriè intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum. (*De verit.* 1, 2.)

3. Oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere. (*S. théol.* 1a 54, 4.)

4. Intelligens et intellectum prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. (*De verit.* 8, 6.)

5. Sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem. (*S. théol.* 1a 14, 4.)

propriété. Être ressemblance vivante est le caractère propre de l'acte intellectuel. Tout dans l'intelligence est semblable à l'objet. La vertu intelligible qui produit la pensée lui est aussi semblable, et c'est précisément à son être qu'elle est semblable. De même que cet objet est composé d'existence et d'essence, de même la pensée qui le vise est composée de l'espèce intelligible et de la vertu qui actualise la pensée.

De même que la nature de l'objet n'est actualisée dans le monde réel que par l'existence, de même la notion intelligible n'est actualisée dans l'ordre de la pensée que par la vertu intellectuelle. Le parallélisme est parfait, la pensée met l'idée en acte, comme l'exister met l'objet en acte [1]. Si donc la ressemblance est le principe de la connaissance, le fait de penser est bien la représentation du fait d'exister.

Le penser est le développement d'une vertu qui est en moi-même. Dans le sens il y a aussi une vertu ; mais dans le sens, connaissance inférieure et imparfaite, il n'y a que la forme ou le caractère sensitif qui soit plus ou moins semblable à l'objet. Dans l'intelligence, qui est la plus haute faculté de connaissance, tout est semblable. La vertu intellectuelle par laquelle nous déclarons que la chose est, est véritablement la ressemblance de la vertu par laquelle la chose existe, et son opération est la ressemblance de l'existence.

Voilà comment il est vrai à la fois que l'intelligence n'a que des connaissances tirées des sens et que cependant elle a une valeur propre et donne origine à des notions supérieures [2]. Elle n'a aucune notion déterminée qu'à l'aide des sens. Ceux-ci lui fournissent tous les objets de la pensée. Comme rien ne peut agir sans une détermination, l'intelligence ne peut se manifester qu'avec le concours des sens et à propos des objets sensibles. Mais son acte même, qui relève de sa vertu propre, l'acte par lequel elle constate et affirme, est précisément la similitude intelligible de cette chose que le sens ne connaît pas, à savoir l'existence.

Ainsi l'existence est perçue par l'intellect seul, la connaissance en est obtenue par la puissance propre de l'intellect, et cependant, ici encore, il faut dire que cette idée a une origine sensible, en ce sens qu'elle est formée à propos d'une donnée sensible et perçue dans un objet sensible. Supprimez la donnée offerte à l'intelligence, la notion ne se produit pas, car l'intelligence n'agit pas ; et quand elle la produit, elle la produit non comme une idée *à priori*, mais comme visant l'objet sensible et comme la perception d'une propriété de cet objet. Nous concevons l'être dans les choses et à propos des choses matérielles parce que nous voyons qu'elles existent. Le sens ne saisit pas cette donnée par lui-même, mais elle est comprise dans l'objet qu'il présente à l'intelligence. Il propose à celle-ci les notions mêmes qu'il n'a pas

1. Intelligere se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu. (*S. théol.* 1a 34, 1.)

2. In re apprehensâ per sensum multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non potest. (*S. théol.* 1a 78, 4.)

perçues, en tant qu'elles sont inhérentes aux données qu'il lui offre [1], semblable à un messager qui porte une lettre dont il ignore le contenu.

On voit donc bien comment saint Thomas a pu dire que toutes nos connaissances viennent des sens, sans cependant qu'il ait jamais nié la force propre de l'intellect. Toute connaissance vient des sens, parce que l'intellect n'agit que sur des données présentées par les sens, et ne voit que ce qui est renfermé dans ces données. Mais ce n'est pas à dire qu'il ne puisse voir dans ces données que ce que les sens y auraient vu d'abord. Au contraire, le docteur angélique constate expressément que l'intellect y perçoit des choses que le sens ne perçoit pas. Cette théorie fait largement place à toutes les expériences de la physiologie; elle explique facilement tous les faits qui attestent l'intime dépendance de la pensée et des organes. En même temps, elle réserve tous les droits du spiritualisme, car dans la notion d'être, et dans celles qui en dérivent, toutes les vérités supérieures sont en germe. Admirable éclectisme, puissante synthèse, résultat, non du rapprochement d'opinions empruntées à différentes écoles, mais d'une vue supérieure conciliant tout ce que ces écoles ont dit de juste et de bon.

Malheureusement, cette doctrine est souvent mal comprise. Pour être saisie, elle demande une étude attentive qu'on lui accorde rarement. J'entendais récemment, dans une thèse brillamment soutenue par un des membres les plus jeunes, mais aussi les plus distingués de la Société de Saint-Thomas, un éminent professeur de la Sorbonne, opposer ce dilemme à la théorie scolastique : ou bien, disait-il, l'intelligence apporte quelque chose, et toutes nos idées ne viennent pas des sens, ou bien elle n'apporte que son activité, et vous ne pouvez expliquer l'origine des notions supérieures.

Le dilemme semblait pressant; mais on voit à cette heure qu'il est facile d'y échapper. L'illustre académicien avait oublié un troisième cas, celui où l'activitépropre de l'intelligence serait précisément la représentation des caractères des objets sensibles supérieurs aux sens.

Telle a été, en effet, la pensée de saint Thomas, et il a eu soin de l'indiquer à plusieurs reprises. Il remarquait expressément que la connaissance sensible n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle [2]. Quelle est donc l'autre cause, puisque nous ne pensons immédiatement que les objets sensibles? Quelle peut-elle être, sinon la vertu propre de l'intellect qui saisit dans ces objets ce que les sens ne saisissent pas, et s'élève par là à des vérités plus élevées [3]?

1. Necesse est quod intelligibilia intellectûs nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse. (*Comment. de an.* 3, 13.)

2. Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit. (*S. théol.* 1a 84, 6.)

3. Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur. (*De mente* 6.)

De toutes les notions supra-sensibles, atteintes par l'intelligence, la première est certainement celle de l'être : c'est l'objet propre de l'intelligence [1], c'est la première donnée qui se présente à la pensée [2]. L'intellect voit tout ce qu'il voit sous la forme de l'être [3]. Sans l'être, il n'y a pas de connaissance possible [4] ; toutes les autres connaissances sont fondées sur celle-là et ne sont que des développements de celle-là [5]. Elle est le commencement et la fin de la connaissance et tout est compris en elle [6].

Quelle est donc cette notion féconde, quelle est cette puissante lumière qui se lève sur l'horizon de l'intelligence, qui, à proprement parler, est l'intelligence elle-même. Nous avons dit plus haut que l'intelligence est une vertu semblable à celle par laquelle les choses sont. N'était-ce pas l'assimiler en quelque sorte à la vertu créatrice ? N'était-ce pas la diviniser ? Eh bien, nous n'étions pas alors plus hardi que le docteur angélique lui-même. Il n'hésite pas à l'affirmer : non seulement l'intelligence vient de Dieu, comme toute vertu vient du premier type et du premier être [7], mais elle est une image, affaiblie sans doute, mais enfin une image de l'intelligence divine [8]. C'est une participation naturelle dans notre âme de cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde [9], de cette lumière qui comprend les raisons de toutes choses [10], qui les communique à l'ange [11], mais aussi qui en communique à l'homme un léger reflet. Ainsi, on peut dire avec vérité que l'homme voit toutes choses dans les raisons éternelles [12].

Ici saint Thomas répète saint Augustin et saint Denys l'Aréopagite. Il répète aussi la première page de l'évangile de saint Jean, toute rayonnante des clartés du verbe incarné. Aristote est tout étonné d'entrer dans cette pleine lumière et d'arriver, pour ainsi dire logiquement, à des hauteurs que son sublime maître avait à peine entrevues.

1. Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile. (C. g. 2, 98.)
2. Intellectus per prius apprehendit ipsum ens. (*S. théol.* 1a 16, 4.)
3. Intellectus respicit objectum suum secundum communem rationem entis. (*S. théol.* 1a 79, 7.)
4. Primum quod cadit in conceptione intellectus est ens sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu. (*Comment. sur les sent.* 2, 8, 1.)
5. Illud quod primo concipit intellectus quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur in additione ad ens. (*Comment. sur les sent.* 2, 49, 1.)
6. Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. (*S. théol.* 1a 2æ 94, 2.)
7. Cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. (*S. théol.* 1a 105, 3.)
8. Cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia relinquitur quod sit participata similitudo ipsius qui est primus intellectus. (*S. théol.* 1a 12, 2.)
9. Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. (*S. théol.* 1a 12, 11.)
10. Lumen intellectuale quod est in nobis, nil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ. (*S. théol.* 1a 84, 5.)
11. Illuminantur angeli rationibus rerum. (S. Denys l'Aréop. *De nominib. divinis*, 5.)
12. Necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis. (*S. théol.* 1a 84, 5.)

Si vous me demandez quelles sont enfin ces raisons éternelles dans lesquelles l'intellect voit les choses, je vous répondrai avec l'ange de l'école que ce sont les principes généraux qui fondent toutes les sciences [1]. Ce sont ces principes que nous apporte la lumière naturelle de l'intelligence [2], parce qu'elle nous fait saisir dans les objets matériels les idées qui les constituent, c'est-à-dire l'idée d'être et les notions qui en dérivent [3]. La puissance d'atteindre à l'être est donc bien ainsi l'image de l'intelligence divine en nous. De même que Dieu, par son intelligence infinie, voit dans son être toutes les choses qu'il a créées, de même l'homme voit tout ce qu'il lui est donné de voir dans l'être.

Cependant le même saint Thomas n'hésite pas à affirmer, comme nous l'avons dit plus haut, que la notion d'être elle-même est abstraite de la matière sensible [4]. Voilà une humiliante origine pour une notion qui a une portée si haute. Grandeur et bassesse à la fois, n'est-ce pas tout l'homme ?

Quel moyen de concilier ces assertions en apparence si opposées ? N'est-ce pas celui que nous avons indiqué ? que l'idée d'être est bien abstraite du fait d'existence présentée dans l'objet sensible, mais que ce fait d'existence y est perçu par une puissance supérieure. Cette interprétation nous fait parfaitement comprendre toute la théorie de saint Thomas : et cette nécessité de recourir toujours aux formes sensibles qui sont en nous l'origine première et pour ainsi dire matérielle de la science [5], et cette insuffisance du sens pour donner la vérité complète [6], et ce principe fondamental, analogue à la lumière qu'on ne voit pas tout seul et qui éclaire tout, qui doit faire jaillir son acte d'un contact intime avec la sensation, mais qui une fois en possession de ses premiers éléments s'élève infiniment au dessus de la puissance sensitive. Le corps présenté aux sens est une donnée obscure qui émeut un moment et au delà de laquelle on ne voit rien. Le corps, vu par l'intelligence dans la notion de l'être, devient la source féconde des vérités immatérielles, universelles et nécessaires [7]. Les objets, sous cette lumière, deviennent comme autant d'étoiles qui brillent dans le ciel de la science et qui se renvoient l'une à l'autre leurs clartés.

1. Rationes seminales scientiæ sunt principia communia. (*De magistro* 2.)
2. Lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita. (*Comment. sur la mét.* 1, 6.)
3. Quarumdam propositionum termini sunt tales quod sunt in notitiâ omnium, sicut ens et unum et alia quæ sunt entis in quantum est ens. (*Comment. analy. poster.* 1, 5.)
4. Quædam vero sunt quæ possunt etiam abstrahi a materia sensibili sicut unum, ens, actus. (*S. théol.* 1a 85, 1.)
5. Ab illo principio, mediantibus formis rerum mutabilium et sensibilium a quibus scientiam colligimus. (*S. théol.* 1a 84. 4.)
6. Datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expetanda, requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus. (*S. théol.* 1a 84, 6.)
7. Cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, necessaria. (*S. théol.* 1a 84, 1.)

DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

ET DE LEUR EMPLOI MÉTHODIQUE

POUR L'ACQUISITION DE LA VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE

PAR M. L'ABBÉ DE BROGLIE
Professeur à l'Université catholique de Paris.

I

Il existe chez tous les hommes, sur les matières que la philosophie traite, sur l'univers visible, l'espace, le temps, sur l'homme, sa pensée, sa volonté, sa liberté, sur la vérité, sur le bien, sur les choses, les personnes et leurs relations de cause et d'effet, certaines notions admises pratiquement par tous les hommes, non scientifiquement analysées, et non encadrées dans des systèmes spéciaux et définis. Tout le monde croit pratiquement à l'existence des corps, aux trois dimensions de l'étendue: tout homme se sent en pratique libre et responsable, et agit comme s'il croyait que ses semblables le sont quand ils ont la possession de leur raison. Personne ne doute de l'opposition entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal moral: tout le monde admet qu'un mouvement n'est pas concevable sans un corps mobile, ni une sensation sans un être sentant, et qu'à tout fait nouveau il faut une cause proportionnée.

Quel nom donnerons-nous à ces notions? Celui de notions de bon sens et de sens commun se présente d'abord, mais ces termes présentent une certaine équivoque; le bon sens est une qualité pratique du jugement plutôt qu'un ensemble de notions; le terme de sens commun, outre le sens spécial que lui donne la scolastique, a été employé de nos jours dans une autre signification, dans le système de Lamennais, le sens commun signifie la croyance traditionnelle opposée à l'évidence rationnelle. En outre, ces termes ont l'inconvénient d'établir entre ceux qui croient à la valeur des notions dont nous parlons, et ceux qui les rejettent, une opposition injurieuse en apparence pour les uns ou pour les autres; il est toujours fâcheux de sembler dire d'un adversaire qu'il n'a pas de bon sens, ou qu'il n'a pas le sens commun, et réciproquement, dans la pensée de certains philosophes modernes, être défenseur du sens commun équivaut à manquer de subtilité d'analyse ou à être ennemi du progrès.

Écartons donc ces termes; mais comme il faut bien définir d'une manière quelconque les notions dont il s'agit, appelons les *données synthétiques*

naturelles: données parce qu'elles précèdent le travail de l'analyse philosophique et en sont la matière, données synthétiques parce qu'elles ne sont pas encore décomposées par l'analyse en éléments simples, et enfin données naturelles parce qu'elles se trouvent dans l'esprit humain, soit par innéité, soit par suite d'un travail spontané et non systématique, et s'opposent ainsi aux synthèses artificielles de la philosophie technique.

Observons pour compléter cette définition que les données dont nous parlons sont rationnelles et expérimentales et non traditionnelles; ce sont des convictions spontanées et non de simples croyances sur la parole d'autrui. En pratique sans doute la distinction pourra être difficile à faire; il y aura un départ qui exigera de l'attention et devra être l'œuvre d'une critique prudente. Néanmoins la distinction est réelle et intelligible; autre chose est une notion dont les hommes sentent ou croient sentir la vérité, ou une opinion qu'ils n'admettent que parce que d'autres hommes la leur ont affirmée. Par suite de cette distinction, les croyances religieuses positives sont exclues du domaine de ce que nous appelons les données synthétiques naturelles de la philosophie. Quelle est maintenant la valeur de ces données?

Selon l'opinion régnante à notre époque parmi la plupart des philosophes, cette valeur serait très faible, elle serait presque nulle; pour quelques-uns même elle serait négative. La philosophie devrait être autre chose que la croyance vulgaire; elle pourrait s'en séparer, elle le devrait même. S'en écarter, loin d'être un tort, serait un mérite.

Deux causes principales ont contribué à faire naître cette opinion. La réaction un peu brutale de l'école écossaise en faveur de ce qu'elle a appeléles jugements immédiats du bon sens a produit une réaction contraire. Bon sens et analyse, bon sens et progrès scientifique ont paru directement opposés.

D'un autre côté, les progrès des sciences physiques ont apporté à la conception vulgaire de l'univers visible d'immenses changements, et ont démontré des choses qui semblaient impossibles: on s'est habitué à croire que toutes les notions anciennes dans tous les ordres devaient être abandonnées et remplacées par des notions scientifiques très différentes et parfois opposées.

La philosophie a-t-elle bénéficié de ce dédain des notions vulgairement admises comme évidentes? A-t-elle acquis des connaissances usuelles précieuses? A-t-elle acquis plus qu'elle n'a perdu? A-t-elle résolu plus de problèmes qu'elle n'en a posé? A-t-elle placé l'intelligence humaine dans une situation meilleure, éclairé mieux l'homme sur sa conduite pratique et sur sa destinée?

Si nous laissons de côté certains systèmes définis de philosophie qui ont leurs partisans fervents, et si nous jetons un regard sur la grande masse des esprits, voici ce me semble ce que nous constatons. La philosophie, telle qu'elle existe actuellement, est caractérisée par l'abus de l'analyse et par la formation artificielle, souvent même tout à fait arbitraire, des synthèses.

L'analyse a fait d'immenses progrès. Les phénomènes de toute espèce et notamment les phénomènes psychologiques ont été soumis à la plus patiente observation. Ils ont été isolés avec subtilité, constatés avec rigueur. On peut contester l'utilité de l'application aux faits mentaux des procédés de mesure employés pour l'étude des corps et de leur mouvement, mais on ne peut contester que le travail de l'analyse, dans son ensemble, n'ait été utile et fécond. Seulement l'analyse poussée à outrance et ne respectant pas les unités naturelles a pulvérisé les phénomènes. Il ne subsiste, selon beaucoup d'auteurs, d'autre réalité connue qu'un flot mouvant de sensations diverses, sans sujet et sans objet. Dans une masse si mobile et si divisée, aucun ordre ne peut subsister, aucune lumière scientifique ne peut briller.

Il a fallu que la synthèse intervînt. Mais quelle synthèse? Celle dont Hegel a donné la formule philosophique et Darwin la formule scientifique. Une synthèse qui ne tient compte ni des substances individuelles, ni des genres et des espèces, la réduction de tous les phénomènes à une seule classe, la sensation-mouvement, ou l'idée force, et aux degrés d'une seule échelle; l'immense évolution grâce à laquelle l'atome se transforme spontanément en cellule, le minéral en végétal, le végétal en animal; le progrès spontané qui fait sortir la chimie de la mécanique, la végétation de la chimie, la sensation de la végétation, la pensée de la sensation, la volonté de l'instinct, l'altruisme de l'égoïsme, le devoir du plaisir; la personne humaine réduite à une unité accidentelle qui peut se dissoudre ou se multiplier suivant les circonstances; tout cet ensemble marchant continuellement sous l'impulsion d'une aveugle nécessité, partant d'un obscur abîme pour monter graduellement par une lente et séculaire ascension vers un idéal qui est lui-même l'œuvre de la pensée et la résultante du progrès.

Contradictoire aux yeux de la raison, consistant dans un passage continuel sans cause du moins au plus, cette immense synthèse pose en l'air, s'appuyant sur un petit nombre de faits clairsemés, entrecoupés d'immenses lacunes comblées par la seule analogie, et se trouve contredite en certains points, notamment en ce qui concerne l'origine de la vie, par les expériences les plus certaines. Et cependant cette synthèse est un dogme; elle est pour les adhérents au système une absolue certitude. On cherche à plier les faits pour qu'ils rentrent dans la théorie comme certains théologiens maladroits s'efforçaient de plier les faits historiques pour ne pas contredire un texte inspiré. Tout doit s'expliquer par l'évolution, clef universelle de la science.

A côté de cet étrange dogmatisme nous voyons s'ébattre la fantaisie philosophique, la philosophie assimilée à l'art, ne cherchant que l'émotion fugitive de la jouissance esthétique, le criticisme appuyant le devoir sur le doute universel, le pessimisme poussant l'homme à réparer par le suicide l'erreur dont il est issu, le scepticisme railleur, le dilettantisme dissolvant toute vérité et endormant les âmes dans une molle rêverie.

Si c'est vraiment le dédain des données synthétiques naturelles qui est la cause de cet état des esprits, il semble que ces données avaient du bon.

Aussi sera-t-il intéressant d'examiner sur quels motifs ce dédain est fondé et si le jugement sommaire prononcé contre la valeur scientifique et philosophique de l'évidence vulgaire est définitif et sans appel.

II

On fait trois reproches principaux à ces données synthétiques.

Vous êtes, leur dit-on, contradictoires avec vous-mêmes, contradictoires avec les croyances du passé, contradictoires avec les certitudes de l'avenir qui sont celles de la science. Vous avez abandonné la fixité de la terre, vous croyez encore, malgré la science, que les couleurs sont réellement à la surface des corps; vous abandonnerez bientôt cette croyance. Votre témoignage est sans valeur, puisqu'il est variable.

Vous êtes, dit-on encore, le produit accumulé de préjugés, d'expériences inexactes et enfantines, de notions erronées qui se sont conservées par tradition, ou fixées par des associations cérébrales héréditaires. Vous n'êtes qu'un résultat contingent de l'évolution. Votre témoignage ne saurait avoir plus de valeur que son origine ne comporte.

Vous affirmez, dit-on encore, des propositions qui sont jugées et condamnées sans appel. Vous croyez que l'homme peut acquérir une connaissance absolue ; il est démontré que toute connaissance est relative. Vous affirmez comme évidente l'existence du monde des corps : il est maintenant démontré que l'homme ne connaît que ses sensations, et qu'il ne croit atteindre le dehors que par une induction mal fondée.

Tels sont les considérants du jugement porté contre les données synthétiques naturelles. Quant à la sentence, elle se résume en ces mots : ces données sont bonnes pour la masse des hommes; elles peuvent leur servir à gouverner pratiquement leur vie, mais elles sont puériles et indignes de l'attention du savant et du philosophe.

Nous ne pouvons accepter ce jugement.

Et d'abord il nous semble que les reproches faits aux notions vulgairement dites notions de bon sens s'appliquent à la philosophie et dans une certaine mesure aux sciences naturelles. Se contredire soi-même, enseigner une chose aujourd'hui, une autre chose demain, n'est-ce pas ce que fait constamment la philosophie, et les variations des systèmes ne dépassent-elles pas de beaucoup celles des convictions générales et pratiques que nous étudions ?

La science prétend à une plus grande fixité ; néanmoins combien de ces parties sont de simples hypothèses que d'autres remplaceront, et quels changements entre hier et aujourd'hui ! Hier on se moquait de Mesmer et on ne voulait constater aucun phénomène magnétique ; aujourd'hui on cherche à tout expliquer par l'hypnose ; à une incrédulité absolue a succédé une singulière crédulité.

Si maintenant on objecte à l'ensemble de ces données, qui paraissent primitives en chaque homme, qu'elles sont la résultante de l'évolution des générations précédentes, en quoi, sous ce rapport, cet ensemble diffère-t-il de l'ensemble des résultats de la philosophie et de la science? N'y a-t-il pas une tradition dans la science? Les écoles ne se reprochent-elles même pas mutuellement de se laisser asservir par des préjugés. L'évolution, si elle existe et si elle enveloppe tout par les liens de la nécessité, ne gouverne-t-elle pas aussi bien la pensée consciente et l'étude réflexe des savants que la formation naïve des notions concrètes dans les esprits qui n'ont pas reçu la culture philosophique et scientifique.

Enfin le reproche d'être contraire aux systèmes modernes de la relativité de la connaissance et de l'idéalisme n'est pas plus concluant.

Ce sont des systèmes de philosophie opposés à d'autres systèmes.

Ces systèmes apportent des preuves, mais ces preuves sont contestées.

Il n'y a donc aucun motif sérieux pour dédaigner l'étude de ces données synthétiques. Il y a au contraire, pour en tenir compte, pour leur donner dans la recherche de la vérité leur place et leur rôle légitimes, les plus graves raisons.

Et d'abord, ces données synthétiques, ces convictions qui règlent la pratique des hommes sont un fait, et à titre de fait méritent l'attention des philosophes. Elles ont un caractère d'universalité qui leur confère une importance spéciale.

Elles sont la conviction de tous les hommes qui n'ont point adopté un système philosophique; ceux qui les rejettent en théorie en subissent toujours l'influence et vivent comme si elles étaient vraies; elles se relèvent avec élasticité dès qu'on cesse de leur opposer des arguments.

L'origine de ces convictions est aussi un problème qui intéresse la philosophie. Faut-il en attribuer une partie à une tradition primitive? Quelle est dans leur formation, la part de l'expérience, quelle est celle des facultés natives de l'esprit humain?

Ce n'est cependant pas à titre de simple objet de curiosité, de simple chapitre de l'histoire de la pensée que ces données synthétiques méritent le plus d'être étudiées.

C'est avant tout parce qu'elles sont la source de la plupart de nos connaissances. C'est de ces données que sort, par l'élaboration de l'analyse et par la force de la déduction, l'ensemble des théories philosophiques et scientifiques. Elles sont la matière que la pensée réflexe du savant et du philosophe exploite et transforme.

Toutes les sciences physiques ont leurs racines dans cette connaissance directe et non raisonnée du monde extérieur. Toutes les expériences méthodiques et systématiques ont pour point de départ les expériences vulgaires. Les déductions de la géométrie et de la mécanique partent de définitions et d'axiomes qui sont un effort, souvent imparfait, pour fixer en termes précis

les notions naturelles de l'étendue et de la force. La psychologie systématique est plus dépendante encore de la psychologie naturelle et spontanée. Elle est en effet obligée de saisir au vol les phénomènes lors de leur passage, ou de les retrouver dans la mémoire ; elle ne peut les produire à volonté ; l'influence même de la volonté qui voudrait les produire ou de l'intelligence qui les observe altère leur nature. Enfin les principes régulateurs de la science, les idées d'ordre, de fin, de cause, de substance, préexistent aussi dans les données naturelles. La science ne peut pas plus les créer de toutes pièces qu'elle ne peut inventer les faits qu'elle observe.

Mais, répondront les adversaires de la valeur philosophique des données synthétiques naturelles, admettons qu'elles soient la source de la science, pourquoi faudrait-il remonter à cette source, puisque nous avons le fleuve ? Elles sont la matière brute de l'analyse : soit ; mais pourquoi nous en occuper puisque cette matière est exploitée, et que nous en possédons les produits ; nous avons le métal affiné, qu'avons-nous à faire du minéral et de la gangue.

Qui pose cette objection ? Si ce sont les savants, nous réservons notre réponse à une autre partie de ce travail, où nous montrerons que la science d'aujourd'hui ne détruit pas celle d'hier et en est tributaire. Si ce sont des philosophes, nous leur demanderons à notre tour : Où est-il ce métal affiné que vous avez extrait de la gaugne ? Où sont ces doctrines certaines et pratiques, extraites des données naturelles et capables de les remplacer ou de les suppléer avec avantage ? Si la philosophie est un fleuve, il est si agité et si bourbeux qu'il nous est permis de chercher plus près de la source une eau plus pure.

Il existe d'ailleurs, pour ne pas mépriser, pour étudier avec attention, pour utiliser ces données synthétiques naturelles, saisies avant l'analyse dans la pensée de l'homme, une raison sans réplique.

Ce n'est pas seulement la matière sur laquelle l'analyse doit travailler, ce ne sont pas seulement ces instruments de la pensée qui préexistent engagés dans ces données synthétiques naturelles. Ces données contiennent en outre un élément essentiel de la connaissance que l'analyse peut détruire, et qu'elle détruit toujours quand elle est faite imprudemment et poussée à outrance. Cet élément, c'est la vue d'ensemble, c'est la synthèse naturelle des faits et des principes.

L'analyse en effet ne peut être faite d'une manière efficace, vu les limites de l'esprit humain, qu'à la condition de s'appliquer à un objet restreint. Elle perd en largeur ce qu'elle gagne en profondeur et en précision. On peut la comparer à un microscope, qui grossit beaucoup les détails, mais dont le champ visuel est très étroit. L'analyse qui manifeste les propriétés de la cellule, ignore l'organe, et à plus forte raison l'animal ou le végétal tout entier.

L'analyse n'arrive donc à bien connaître que des éléments isolés. Mais,

d'autre part, les éléments ainsi isolés ne sont connus qu'imparfaitement si l'on ne sait pas à quoi ils se rattachent.

La manière selon laquelle ils sont groupés et assemblés est aussi importante, au point de vue de la connaissance de la vérité, que leur nature propre et leurs caractères distinctifs. L'analyse sans synthèse ne saurait produire la science.

Maintenant qui fera cette synthèse ? La philosophie elle-même, dira-t-on. Mais en a-t-elle le droit ? En a-t-elle le pouvoir ? Suffit-il de connaître les éléments séparés pour pouvoir les réunir ? Faite artificiellement, la synthèse sera toujours hypothétique. Elle le sera d'autant plus que l'analyse aura été poussée plus loin. Plus les éléments auront été disséqués et pulvérisés, plus ils seront mobiles et flexibles entre les mains de celui qui les assemble, non selon le plan de la nature, mais selon le dessein qu'il a librement formé. Ainsi faite, la philosophie cessera tout à fait d'être une science ; elle deviendra un art ; elle ne sera même pas un art d'imitation puisqu'elle n'aura pas pour guide la nature ; ce sera un art livré, comme la composition musicale, au génie individuel et à la conception de l'artiste.

Le seul moyen d'éviter cette conséquence, c'est de conserver, de ménager les synthèses naturelles. C'est de les maintenir en face des éléments analysés. Ces éléments seront ainsi rattachés à une hiérarchie naturelle de conceptions superposées ; ils ne seront plus isolés et perdus dans l'espace.

Si ces données synthétiques se trouvent (ce qui doit être présumé) être des données vraies, si la manière selon laquelle dès l'origine les faits se sont présentés à l'esprit humain est exacte, il y aura accord entre les résultats de l'analyse et son point de départ, et la science aura fait un progrès.

Si parmi ces données il s'en trouve d'inexactes, les autres étant vraies, l'analyse elle-même fera apparaître sous forme d'incohérence et de contraste l'erreur primitive et permettra de la corriger.

Si enfin l'ensemble de ces données synthétiques était inconciliable avec les résultats même de l'analyse, l'esprit humain aura par son travail systématique et réflexe détruit son œuvre spontanée.

Ce sera une nouvelle et étrange donnée à ajouter aux précédentes ; il restera à voir comment la vérité peut sortir de ce conflit, et qui doit avoir raison de la synthèse naturelle ou de l'analyse systématique. Quelle que soit la solution, il sera nécessaire que le problème ait été clairement posé, et cela ne peut avoir lieu que grâce à l'étude des données synthétiques naturelles.

Cette étude est donc indispensable. Voyons suivant quelle méthode elle doit être dirigée.

III

Distinguons d'abord la méthode que nous proposons de celle de l'école écossaise. Elles s'accordent en ce qu'elles attribuent toutes deux une valeur

réelle aux données synthétiques naturelles, mais elles les emploient différemment.

Reid et Royer-Collard les considèrent comme un principe primordial absolu, un ensemble de croyances aveugles, invariables, non susceptibles de progrès, et comme un critérium suprême de vérité.

Tout autre est l'idée que nous nous en faisons. Elles sont, selon notre pensée, un principe de connaissance, mais non le seul principe. Sans elles l'analyse et la critique opèreraient à vide. Sans analyse et sans critique, ces données ne produiraient ni la science ni la philosophie. Nous ne subordonnons pas l'analyse à ces données premières, mais nous ne les subordonnons pas à l'analyse. Elles ont leur rôle et l'analyse a le sien.

Nous pouvons comparer la perception de ces données synthétiques à cette vision d'ensemble qui se fait par la rétine entière et nous permet de nous orienter parmi les objets qui nous entourent, et l'analyse à la vision précise et distincte qui ne se fait que par le centre de la rétine et n'embrasse qu'un champ étroit. En outre, nous ne considérons pas ces données comme primitives d'une manière absolue. Elles sont primitives par rapport au travail systématique de l'analyse philosophique, de la déduction métaphysique et de l'expérimentation technique. Elles sont dans l'homme avant que l'homme commence à être philosophe ou savant. Mais elles ne sont absolument primitives ni en droit ni en fait. Elles ne le sont point en droit, au point de vue logique; elles sont synthétiques, et logiquement le simple précède le composé. L'homme est jeté au milieu de la complexité des faits; sa raison s'éveille entourée de réalités obscures et de perceptions confuses. Il pénètre par l'analyse jusqu'aux principes en remontant la série logique des idées.

Ces données ne sont pas non plus primitives dans l'ordre du temps. Bien des jugements que Reid appelait immédiats sont postérieurs à une longue série d'expériences, d'abord inconscientes, puis conscientes, mais non dirigées vers une fin scientifique, que tout homme fait depuis son enfance.

Bien plus, l'ensemble existant de ces données à chaque époque résume les expériences scientifiques qui se sont faites pendant de nombreuses générations. Ainsi la non réalité de l'objet qui apparaît derrière un miroir pouvait être inconnue du sauvage; elle fait partie du fond commun des notions des hommes civilisés.

Allons plus loin encore, et nous écartant davantage de la fausse conception qui, en rendant ces données immobiles, oblige à les considérer comme infaillibles, admettons qu'une grande partie des résultats de l'analyse scientifique se fixe dans la pensée spontanée des hommes, augmente ainsi et corrige, s'il y a lieu, les données synthétiques admises précédemment.

Nous reconnaîtrons ainsi un progrès et un perfectionnement dans ces données. En nous servant d'une comparaison tirée des sciences physiques, nous dirons qu'elles sont des connaissances approximatives de la réalité, et que celles des diverses époques forment une série convergente d'approximations de plus en plus exactes.

Si nous disons cela, nous serons forcés de renoncer à nous servir de ces données comme d'un critérium de vérité unique et suprême.

Mais elles restent nécessaires pour l'acquisition de la vérité philosophique. Elles doivent, pour atteindre ce but, être employées méthodiquement. J'ai maintenant à proposer la méthode qui me paraît convenable. Elle se compose de quatre opérations :

1° Constatation des données synthétiques naturelles ;

2° Analyse de ces données ;

3° Critique des données et des résultats de l'analyse ;

4° Construction de la philosophie au moyen des résultats des trois premières opérations.

IV. — CONSTATATION DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

La constatation de ces données ne présente pas de grandes difficultés.

Ce n'est pas dans la doctrine des philosophes que nous devons les chercher : c'est la pensée spontanée des hommes qu'il faut découvrir, soit chez les philosophes quand ils font abstraction de leur système ou quand ils opposent l'évidence aux systèmes d'autrui, soit dans les livres de littérature et d'histoire, soit dans la conversation et les actes des hommes.

Une question se pose néanmoins. Dans quelles limites faut-il circonscrire cette recherche ?

Si nous professions la doctrine de Lamennais, si ces croyances générales étaient pour nous le témoignage de l'humanité, faillible dans les individus, infaillible à l'état de corps, nous serions obligés, pour obtenir ce témoignage dans son intégrité, de rassembler les convictions spontanées de tous les hommes, dans toutes les régions de l'univers et à toutes les époques de l'histoire. Ce serait une tâche très lourde qui exigerait un grand déploiement d'érudition. Mais tel n'est pas notre but.

C'est sur l'autorité de la raison individuelle que doit, selon nous, reposer la certitude. Rigoureusement parlant, chacun n'aurait, pour découvrir ces données synthétiques naturelles, qu'à s'interroger lui-même.

Mais comme ces données sont en partie expérimentales, et que l'expérience de chaque homme est très étroite, comme il importe de se dégager des préjugés d'éducation, des tendances individuelles de chacun, ou de l'influence des systèmes philosophiques et des traditions religieuses régnantes, il sera nécessaire que chaque homme se serve des opinions des autres hommes pour contrôler la sienne et pour dégager un ensemble de convictions qui soient celles des hommes en général et non de tel homme en particulier.

En d'autres termes, ce que nous cherchons, c'est une base systématique suffisamment large.

L'universalité que nous demandons n'est pas l'universalité collective ; ce ne

sont pas tous les hommes dont nous demandons le témoignage, c'est l'homme en général, l'homme type que nous interrogeons et nous n'étendons cette recherche que dans la mesure nécessaire pour nous dégager des particularités individuelles et locales.

Or, pour atteindre ce but, l'étude des convictions spontanées des peuples européens et de leurs ancêtres, les Grecs et les Romains, est pleinement suffisante. Celle des autres peuples pourra être faite ensuite, et sera, soit une confirmation de la certitude de la philosophie que nous aurons extraite de ces données, soit une objection contre cette philosophie. Il est probable, d'ailleurs, que les manières de penser de ces peuples, bien interprétées, seront identiques aux nôtres.

Nous pouvons donc ne pas nous occuper de l'Inde, de la Chine, ni surtout des origines de la pensée humaine.

Indiquons maintenant quelques-unes des principales données qui semblent se rencontrer dans la pensée des hommes, en dehors des systèmes philosophiques proprement dits :

1. Réalité du monde extérieur, des corps, de leurs formes, de leurs distances, de leurs mouvements, des trois dimensions de l'étendue ;

2. Distinction du moi et du non moi ;

3. L'unité permanente et indivisible du moi, son union avec l'organisme humain ;

4. L'existence d'autres êtres individuels, les uns de même nature que le moi qui les connaît, les autres de nature différente ;

5. La distinction profonde entre l'homme et l'animal ;

6. Le libre arbitre et la responsabilité ;

7. L'opposition absolue entre le vrai et le faux ; le principe de contradiction, l'idée que ce qui paraît évident est vrai ;

8. La loi morale, la distinction entre le bien et le mal, les idées de justice, de récompense, de châtiment, les préceptes ;

9. L'idée de beauté, le principe esthétique ;

10. L'idée de l'ordre et de la finalité ;

11. L'idée de substance (personne ou chose) distincte de celle de mode et de phénomène, mais la substance réelle et le mode ou phénomène réel étant inséparables en fait.

12. Le principe de causalité, la proportion entre l'effet et la cause.

Les notions religieuses sont plus difficiles à constater parce que l'élément traditionnel s'y mêle à l'élément rationnel. Il est à peu près impossible de les séparer complètement. Ce qu'on peut faire, c'est d'extraire des convictions des divers peuples ce qui semble universel et indépendant des diverses religions positives.

On pourra aussi ajouter aux données précédentes les trois données suivantes :

13. L'idée de puissances supérieures qui écoutent les prières de l'homme et peuvent les exaucer ;

14. Le devoir de rendre un culte à la divinité ;

15. L'idée d'une justice divine provenant d'un monde invisible et d'une sanction au delà de la mort.

En ce qui concerne l'unité de Dieu, on ne saurait considérer la croyance monothéiste comme faisant partie des données synthétiques naturelles ; cette croyance s'appuie toujours sur un raisonnement ou une tradition. Mais la notion vague d'une Providence et celle d'un principe unique et infini de toutes choses semblent tout à fait universelles. Seulement il arrive quelquefois que ces notions sont séparées l'une de l'autre, que le théisme ou le panthéisme prévalent exclusivement ; il arrive aussi que ces notions coexistent, mais sans s'appliquer à un même être : on rencontre quelquefois la croyance à un démiurge intelligent émanant d'un principe obscur et inconnu.

Tels nous semblent être les principaux linéaments de la doctrine qui s'est développée spontanément, avant tout système, dans les esprits des hommes ; c'est cette matière que nous devons chercher à exploiter.

V. — ANALYSE DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

Cette analyse doit être conduite méthodiquement. Faite au hasard et poussée à outrance, elle aurait précisément pour effet de détruire les synthèses naturelles dont la conservation nous est apparue comme nécessaire.

Pour éviter cet inconvénient, l'analyse devra être faite par degrés et d'une manière hiérarchique, si j'ose ainsi parler. Elle devra descendre d'un composé, ou, pour être plus exact, d'un concret naturel à ses éléments, en s'arrêtant aux unités intermédiaires, ou bien, quand elle dépassera ces unités, en en conservant le souvenir. C'est ainsi que l'analyse des faits psychologiques, la décomposition de la vie intérieure de l'âme humaine en représentations, émotions et actes successifs ou simultanés, pourra se faire, avec autant de précision que le fait la psychologie expérimentale contemporaine, sans négliger l'unité de la personne, sans oublier que ces phénomènes sont, par nature, les affections multiples et diverses d'un moi unique, indivisible et permanent. L'analyse faite à la manière moderne, qui, d'avance et de parti pris, considère la personne comme une simple chaîne de sensations, qui donne à ces éléments du moi une existence individuelle et séparée, afin de pouvoir considérer leur union comme accidentelle et destructible, est une analyse à outrance, anti-expérimentale, qui nie constamment l'unité du sujet aussi évidente que la variété des modes. Cette analyse s'efforce de nous montrer les éléments qu'elle isole séparés réellement, dans des cas morbides et exceptionnels ; mais elle oublie que le témoignage de ces cas exceptionnels ne saurait détruire celui bien plus puissant de la perception normale, et que, de plus, ces cas morbides ne sont jamais connus qu'indirectement par des signes extérieurs, celui qui éprouve de tels phénomènes étant, à cause de son état morbide, incapable de les constater scientifiquement.

L'analyse exacte que nous devons employer est donc une analyse graduelle, qui respecte les unités naturelles, qui éclaire sans les détruire les données synthétiques. On pourrait comparer cette méthode aux analyses de la chimie organique qui se font avec précaution, pour ne pas décomposer les principes immédiats, tandis que l'analyse à outrance, en usage chez certains philosophes modernes, ressemble à l'œuvre du chimiste imprudent qui détruirait absolument les composés en les résolvant dans leurs éléments simples, et au regard duquel les composés intermédiaires, que la nature seule peut produire, et qu'il ne peut imiter, échappent complètement.

Est-ce à dire que cette analyse devra se refuser, quand une occasion favorable se présentera, à pousser directement quelquefois sa décomposition jusqu'aux éléments simples, pour en percevoir directement la nature par cette claire évidence qui est le privilège de la perception d'objets simples ?

Non, il sera permis souvent de procéder ainsi. Cette analyse spéciale n'est pas l'analyse à outrance que nous avons réprouvée. L'analyse à outrance consiste à pousser la division sans limites dans tous les sens. L'autre analyse, à laquelle je donnerai le nom d'analyse cartésienne, car c'est celle qu'a employée Descartes dans son Discours sur la méthode, choisit certains éléments dont l'évidence est saillante par sa clarté, pour les contempler à part et les mettre en lumière. C'est une méthode légitime, à la condition de se conformer à certaines règles que Descartes n'a pas toujours suivies.

En premier lieu, tout en constatant un fait ou un principe simple, dont l'évidence a un éclat particulier, il faut avoir soin de ne pas négliger, et surtout se garder de nier son union avec d'autres faits, et si ce fait est une partie d'un groupe synthétique naturel, constater son union avec ce groupe, lors même que le fait serait éclatant par son évidence et son union avec le groupe obscure et mystérieuse. On évitera ainsi l'erreur de Descartes qui, ayant par une analyse exacte, dégagé le fait simple de la pensée, a négligé l'union de l'être pensant avec le groupe synthétique des organes et des facultés de l'être humain vivant. En d'autres termes, l'analyse que nous avons appelée cartésienne, celle qui marche directement jusqu'aux éléments simples quand ils peuvent être dégagés, devra toujours être rapprochée de l'analyse que j'ai appelée hiérarchique et graduelle, de celle qui descend graduellement d'un groupe synthétique aux groupes inférieurs, et qui tient compte des limites naturelles interposées.

Nous voyons de nos jours l'inconvénient de la méthode analytique trop étroite de Descartes. Il a isolé complètement l'être pensant et la pensée de l'ensemble de la vie de l'individu humain ; il a rompu ainsi une unité naturelle. Survient la psychologie contemporaine ; celle-ci porte le scalpel de son analyse plus loin ; elle isole chaque pensée, chaque sensation, chaque acte de l'individu, elle l'érige en objet distinct, et réduit la personnalité à un lien accidentel. Elle applique à l'unité de la conscience la dissection à outrance que Descartes avait appliquée à l'unité de l'être organique pensant.

Un autre défaut de la méthode cartésienne devra également être évité C'est sans doute avec raison que Descartes et son école ont reconnu, dans la perception du fait simple de l'être pensant révélant sa substance, une clarté d'évidence plus grande que celle des données synthétiques plus profondes et plus complexes. C'est avec raison qu'ils ont, en vertu de cette évidence, déclaré immédiatement certain ce fait, avant tout autre contrôle, tandis que le reste des données synthétiques relatives à l'homme, étant plus confus, demande un examen critique.

Mais il ne fallait pas, par un malencontreux effet de contraste, déclarer suspecte, négligeable, douteuse, l'évidence des autres données, et se croire assez sûr de la suffisance de la première pour s'associer au scepticisme qui contredit les autres. C'était porter une atteinte grave à la véracité générale du témoignage de l'intelligence humaine, c'était ouvrir la porte à une autre analyse, à celle qui, reconnaissant l'évidence des faits de pensée et des faits de sensation, mettrait en question, comme moins clairement évidente, celle de l'être pensant, de son individualité et de sa liberté, et ne craindrait pas de laisser poser sans substance les modes psychologiques, ou de les rattacher à une substance inconnue. Il était bon de constater le surplus de clarté et d'évidence du fait simple dégagé par l'analyse; mais il ne fallait pas se servir de son éclat pour affaiblir la valeur des autres données synthétiques. Au contraire, en constatant l'union intime et indissoluble de ce fait saillant avec les faits qui lui sont naturellement unis, il fallait montrer que sa certitude incontestée appuyait la vérité de l'ensemble.

En procédant ainsi, au lieu d'opposer l'une à l'autre l'analyse cartésienne et l'analyse hiérarchique, on les aurait amenées à se donner un mutuel appui.

VI. — CRITIQUE INTRINSÈQUE DES DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

Ces données, une fois analysées, doivent être soumises à la critique.

Cette critique a deux tâches à remplir. Elle doit examiner d'abord si ces données sont d'accord avec elles-mêmes et avec les certitudes scientifiques, et en conséquence, si elles peuvent être admises commes vraies, sans que la raison ou l'expérience soient contredites.

En second lieu, elle doit se demander si ces données, en supposant qu'elles soient d'accord avec elles-mêmes et avec la science, sont conformes à la vérité absolue. — Elles pourraient, en effet, être d'accord et néanmoins être l'effet d'une illusion universelle de la nature de l'esprit humain. Il y a lieu de savoir s'il en est ainsi, et de soulever à leur sujet le problème général de la certitude.

Appelons la première critique, celle qui examine la cohérence des données synthétiques naturelles avec elles-mêmes et avec la science, *Critique intrinsèque*.

Nous nommerons la seconde, *critique faite au point de vue de la vérité absolue*, ou pour abréger, *Critique absolue*.

Voyons en quoi consiste la première critique.

Son objet est d'examiner la valeur des objections faites vulgairement contre ces données synthétiques et tirées de leurs contradictions réelles ou prétendues. Voici à ce sujet plusieurs remarques importantes.

Les données synthétiques naturelles sont, d'après leur définition même, un ensemble de notions brutes, non encore analysées. Elles sont donc nécessairement exprimées d'abord dans un langage dépourvu de cette précision technique que l'analyse seule peut donner.

Dès lors celui qui, après avoir analysé ces notions, les soumet à la critique, est libre de fixer le sens des termes qui désignent ces notions, à son gré, dans de certaines limites ; en substituant des formules précises au langage primitif vague, il peut donner aux notions elles-mêmes une signification plus ou moins étendue.

Si donc son dessein était de contester la valeur de la doctrine contenue dans ces données, il lui serait facile de leur donner une interprétation qui créerait des incohérences et des contradictions. Agir ainsi serait faire ce que nous appelons une critique à outrance.

Si, au contraire, il pense qu'il existe, par le fait même de ce que ces données paraissent évidentes à la masse des hommes, une présomption de vérité en leur faveur, il les traitera avec impartialité, avec bienveillance même : il choisira parmi les sens qu'il pourra donner aux différents termes, ceux qui établissent l'accord entre leurs diverses parties.

Agir ainsi n'est en réalité que se montrer impartial. En effet, lorsque les hommes expriment leur pensée en dehors de tout système, ils n'apportent pas à cette pensée les restrictions qu'ils apporteraient s'ils avaient pressenti les objections qu'on peut faire. Ils donnent à cette pensée une forme absolue, soit qu'ils n'en voient pas bien les limites, soit parce que la forme absolue est plus courte, plus simple et plus facilement comprise. Chercher à mettre en harmonie, par la restriction du sens trop absolu des termes, des convictions diverses, possédées en commun par les mêmes hommes, présumer que leur pensée spontanée est en général raisonnable, et non absurde, cohérente, et non incohérente, c'est présumer ce qui est présumable ; c'est chercher sincèrement la vérité.

Mais nous avons encore remarqué que ces données synthétiques sont susceptibles de progrès. Elles peuvent devenir plus précises et plus exactes par les expériences non systématiques transmises de génération en génération, par le développement de l'intelligence et de la conscience ; elles subissent aussi l'influence de la science, et s'en assimilent les éléments. Le progrès se fait en général par une précision plus grande donnée aux termes qui expriment ces données ; mais il peut aussi consister dans leur correction proprement dite, dans la substitution partielle d'une vérité à une erreur.

Dès lors, on n'est pas en droit de condamner cet ensemble de notions comme entaché d'incohérence et de contradiction parce que certaines convictions vulgaires ont changé d'une époque à une autre. Ce qu'il faut apprécier, c'est le caractère de ces changements et leur cause : il faut voir s'ils indiquent une défaillance de la faculté de connaître, ou simplement une modification des circonstances dans lesquelles la conviction s'est produite ; si, enfin, la doctrine nouvelle a légitimement détrôné l'ancienne, sans détruire l'harmonie de l'ensemble, et au contraire en la rendant plus complète.

Il y a donc encore ici une critique à outrance et une critique juste et impartiale. Citons-en un exemple.

Un auteur anglais, qui a fait un singulier livre où il prend la défense du bon sens en pratique, tout en professant en théorie un scepticisme presque absolu, raisonne comme il suit : autrefois, dit-il, on considérait la distinction du haut et du bas comme une distinction absolue et nécessaire ; maintenant, nous savons que c'est un fait contingent et dépendant de la loi de gravitation et de la forme de la terre. Dès lors, ce qui apparaît aux hommes comme nécessaire peut ne pas l'être, et partout où nous voyons une conviction de ce genre, nous ne devons pas dire il y a nécessité, mais « il y a apparence de nécessité ». Voilà la critique à outrance.

Voyons maintenant ce que vaut cette objection. Qu'était cette distinction prétendue entre le haut et le bas ? C'était une expérience généralisée, exprimée sous la forme d'un principe nécessaire. C'était le fait que tous les corps tombent sous nos yeux verticalement, transformé en une loi universelle. Les hommes d'autrefois ont fait ce que nous faisons encore ; ils ont transformé en loi les faits réguliers, et donné à ces lois, comme le font encore beaucoup de philosophes contemporains, la forme d'un principe absolu.

S'ensuit-il que l'expérience fût inexacte ? N'était-il pas vrai, n'est-il pas vrai encore que dans le champ de l'expérience habituelle le haut et le bas sont distincts. Et si, dans une pensée vague, la généralité et la nécessité étaient confondues, le principe de la distinction existait déjà.

Ce qui prouve que ce principe existait, c'est qu'il a suffi d'un progrès de l'expérience pour restreindre à ses justes limites l'affirmation relative à la distinction du haut et du bas, tandis qu'une infinité d'expériences de causes apparentes, plus faibles que l'effet, ne diminuent en rien la force du principe de causalité, et que des multitudes de violations impunies de la loi morale n'affaiblissent pas les notions de la justice, du mérite et du démérite.

Ce que nous disons du haut et du bas peut s'appliquer à la fixité de la terre ; cette fixité n'était pas un principe métaphysique, mais une expérience incomplète, ou plutôt l'application à une expérience incomplète de l'idée de l'opposition entre le repos et le mouvement, idée naturelle et indestructible, dont la science ne se débarrasse pas dans ses raisonnements, bien qu'elle ait renoncé à chercher un centre fixe de l'univers.

On considère la croyance naturelle au monde extérieur comme convaincue

d'erreur, parce que la science moderne a modifiée les idées vulgaires sur les couleurs. Mais quoi? N'y a-t-il pas de vraies couleurs à la surface des corps? N'y a-t-il pas des propriétés réelles qui sont l'effet de la lumière produisant la diversité des aspects? N'a-t-il pas, d'autre part, toujours été évident que la couleur en soi est une relation avec l'organe visuel, et ne peut se définir que par la vision. N'a-t-on pas toujours considéré les phénomènes visibles isolés comme des fantômes et des apparences par rapport aux corps solides tangibles qui sont le type de la réalité?

Il y a une illusion sans doute, mais une illusion limitée. L'aspect coloré que l'aveugle né à qui on ouvre les yeux sent contre son œil, s'éloigne par une induction inconsciente, s'applique contre les corps dont émanent les rayons qui le produisent, et se trouve ainsi confondu avec la teinte réelle et objective qui revêt la surface des corps. Mais la nature elle-même avertit l'homme, par les effets variables de la lumière et de la réflexion, de cette différence entre la couleur réelle et la couleur apparente, et une analyse subtile de nos sensations et de nos notions aurait pu devancer le travail de la science sur ce point.

Un corps, nous dit-on encore, paraît immobile et continu. En réalité, il est composé de molécules imperceptibles, innombrables et vibrantes. Erreur, crie le critique à outrance; n'écoutons pas ce spectateur ignorant. C'est cependant du témoignage même de ce spectateur ignorant qu'est sortie la notion scientifique des corps. Cette notion n'est que l'ancienne notion, éclairée et corrigée par l'analyse.

Il y a des molécules, mais elles sont rassemblées dans un même lieu, cohérentes entre elles, enveloppées dans une surface, formant d'un commun aveu, de nos jours comme autrefois, une individualité distincte, douée de certaines propriétés. La continuité n'est pas absolue, mais elle existe, et s'oppose à la discontinuité d'un tas de pierres et d'une pile de boulets. Les molécules vibrent rapidement, mais leur ensemble est en repos relativement aux autres corps; tout mouvement, comme tout repos, étant relatif, il est vrai de dire que le boulet placé dans une pile est immobile et que celui qui traverse l'air se meut rapidement. Et quant au mouvement interne, à la vibration des molécules, la conception première n'en niait pas l'existence, elle l'ignorait simplement; elle ne pouvait pas la soupçonner. Des expériences ultérieures nous ont appris la cause de cette ignorance.

Nous savons que les rayons d'une roue paraissent immobiles quand le mouvement est suffisamment rapide à cause de la persistance des impressions sur la rétine. Qu'est-il donc arrivé? Une notion vraie et incomplète est devenue plus complète; les éléments vrais ont subsisté; de nouveaux éléments ignorés, dont un jugement hâtif et imprudent avait nié l'existence, ont été constatés.

Mais, aux yeux de la critique à outrance, cette discordance est un motif suffisant pour rejeter les deux notions, même en ce qu'elles ont de commun.

Considérons d'une manière plus générale la question du monde extérieur. Il y a une conception première et naturelle du monde, selon laquelle il serait composé de corps continus, visibles et tangibles, colorés et sonores. Il y a une seconde conception de ce même univers qui nous y montre une prodigieuse multitude d'atômes vibrants, oscillant autour de leur position moyenne avec une effrayante rapidité, et produisant par leur vibration la lumière et la couleur. En outre, le télescope nous révèle des immensités imprévues, et le microscope entrouvre à nos yeux, séparés et ensemble, un monde d'infiniment petits qui nous épouvante.

Affolés par ce spectacle, bien des gens sont tentés de s'écrier : Nous nous sommes trompés jusqu'ici ; la science a changé la conception vulgaire de l'univers ; cette conception était donc mensongère. — Mais, reprend la critique à outrance, qui s'est trompé une fois peut se tromper encore. Qui sait si la conception scientifique ne sera pas remplacée par une autre encore ? Après tout, qu'y a-t-il d'indubitable ? les sensations que nous éprouvons. Tout le reste n'est qu'une induction hypothétique.

Est-ce bien raisonner ? Il nous semble que non. Ce n'est pas l'interprétation naturelle des phénomènes, c'est la négation de cette interprétation qui est une hypothèse gratuite.

La conception vulgaire et la conception scientifique de l'univers ne se contredisent qu'en apparence. En réalité elles se superposent l'une à l'autre, elles s'expliquent l'une l'autre ; elles ont une multitude d'éléments communs. Elles admettent un même espace, une même géométrie. Elles distinguent les mêmes individualités, astres, animaux, végétaux, pierres, montagnes, rivières. Si dans l'intérieur de ces masses il y a des éléments multiples, cela était prévu ; ils sont plus multiples qu'on ne le pensait ; jamais on ne les a crus simples. Si le mouvement est à l'extérieur comme à l'intérieur, cela encore était possible et prévu. Ce mouvement est de même nature que celui des corps visibles. Il est plus rapide qu'on le croyait : mais qu'est-ce que cela prouve, sinon un progrès dans la connaissance ?

Si le télescope a révélé des astres à des distances prodigieuses, et le miscroscope des mondes infiniment petits, ces notions nouvelles ne font que remplir les cadres de la vieille géométrie qui admet l'extension indéfinie de l'espace et sa divisibilité sans limites. Le champ de la réalité connue occupe une place plus grande dans cette possibilité : c'est une addition et non un changement. Et quant aux sons et aux couleurs, c'est une interprétation. L'une des conceptions contient les causes, l'autre les effets, l'une les signes, l'autre les choses signifiées, l'une la réalité qui se manifeste, l'autre l'apparence par laquelle elle se manifeste ; il y a encore ici accord, harmonie, progrès. Pourquoi accuser ces conceptions d'erreur, même en ce qu'elles ont de commun, le mouvement, l'étendue, la distinction du plein et du vide ?

S'il y avait lieu de découvrir une troisième conception, elle serait en harmonie avec les deux précédentes et les compléterait. Voilà le jugement d'une critique sage et moderée.

Ce que nous disons du monde extérieur nous pouvons le dire aussi du monde moral.

Là encore, il y a stabilité et progrès. Il y a des notions morales éternelles, la liberté, le devoir, comme il y a des notions physiques indestructibles, les trois dimensions, le mouvement et la force. Il y a aussi changement, progrès, interprétation, addition, perfectionnement. Peut-être, si l'on compare les mœurs antiques, la polygamie, l'esclavage et les sacrifices humains à la morale chrétienne, trouvera-t-on un plus grand changement que celui que la science a apporté aux conceptions vulgaires sur le monde physique. Mais il serait déraisonnable de se servir de ce changement et de ce progrès comme argument contre la science et de nier les notions éternelles parce que leurs applications sont diverses. C'est le même genre d'erreur que celles que commettent les idéalistes lorsqu'ils veulent contre l'évidence faire rentrer le monde objectif dans nos sensations, ou substituer aux causes scientifiquement connues des causes obscures et inconnues, ou des idées métaphysiques inconcevables. Dans un ordre comme dans l'autre, le défaut de la critique à outrance est le même ; au lieu d'expliquer le passé et le présent l'un par l'autre, elle se sert de leur opposition pour les nier tous deux et les remplacer par des hypothèses. Oui, sans doute, cette critique à outrance pourra toujours accuser d'incohérence et de contradiction les données synthétiques naturelles, parce que ces données n'ont point, pour se défendre contre des adversaires injustes, une armure de logique scientifique, mais il sera en revanche toujours possible, par une critique modérée et un examen impartial, de les justifier dans leur ensemble et de corriger les erreurs de détails qui s'y trouvent engagées.

Voici une troisième remarque non moins importante que les précédentes.

La connaissance humaine est de sa nature limitée, ce que nous savons n'est que peu de chose à côté de ce que nous ignorons et de ce que nous ignorerons toujours. Par suite de ces limites, les notions imparfaites que nous possédons plongent dans une obscurité mystérieuse. Lorsqu'on veut franchir ces limites, combler ces lacunes, pénétrer jusqu'à la jonction intime des idées, la parole manque à la pensée, la pensée elle-même se trouble et la difficulté insoluble se pose sous forme d'une antinomie, c'est-à-dire d'une apparente contradiction. Reconnue depuis longtemps par les philosophes profonds, appliquée par Bossuet à la question de la liberté et de la prescience, cette apparition des antinomies a été signalée et démontrée par Kant ; sur ce point Kant est dans le vrai, bien que dans le détail il en ait indiqué qui ne sont pas réelles et tiré de ces difficultés des conséquences exagérées.

Les données synthétiques sont soumises comme toute connaissance humaine à cette loi de la connaissance limitée qui devient contradictoire en apparence, dès qu'on essaie de franchir ses limites. Dès lors, si celui qui critique ces données abuse de cette faiblesse qui est commune à toute doctrine humaine, s'il met les mystérieuses incohérences du fond des choses, les

antinomies irréductibles de toute science, à la charge des notions vulgaires, s'il en rend ces notions responsables et les condamne à ce titre comme contradictoires, il a la partie belle et il est sûr de son triomphe : le libre arbitre périra à cause du mystère de la détermination humaine, les substances parce que le lien entre elles et les attributs est incompréhensible, le monde extérieur parce que la notion d'espace contient des difficultés profondes, l'idée de réalité successive parce que le temps et l'éternité, unis ou séparés, accablent notre intelligence.

Mais une telle critique est injuste. Elle impute à ces données naturelles un vice qui atteint toute connaissance humaine. Ce vice est-il assez important pour que cette connaissance perde son autorité? C'est la critique que nous avons appelée critique absolue, qui doit répondre à cette question.

La critique intrinsèque, celle qui n'a pour mission que d'apprécier le contenu des données synthétiques naturelles, devra se tenir sur la réserve. Si cette critique reconnaît que sous des formes de langage imparfaites, partant souvent incertaines et vagues, au milieu de tâtonnements, par des progrès lents et des corrections partielles, une doctrine unique, cohérente avec elle-même autant que peut l'être une doctrine humaine, conciliable avec les résultats acquis de la science, peut être dégagée de ces données antérieures à l'analyse systématique, elle devra prononcer un verdict favorable et dire :

Il y a dans les données synthétiques naturelles une doctrine qui peut être vraie, et que les hommes croient vraie par un sentiment instinctif et spontané, quand on ne la combat pas par des arguments.

VII

Ici commence le rôle de la seconde critique. Celle-ci doit se demander si cette présomption de vérité peut être transformée en certitude. Elle est obligée pour cela de traiter de la certitude et de la connaissance en général.

La théorie de la connaissance est de nos jours une partie essentielle de toute philosophie. Elle est même en général placée au début des recherches des philosophes. Les philosophes modernes ne peuvent guère faire autrement. Ayant commencé par déclarer sans valeur la connaissance vulgaire, ayant expulsé du domaine de la vérité tous les possesseurs antérieurs et se présentant pour occuper ce domaine, ils sont obligés de présenter leurs titres. Pour apporter à titre de certitude une doctrine nouvelle, il faut, à moins de se dire inspiré surnaturellement, apporter des preuves et indiquer par quelle méthode nouvelle on l'a découverte. Seulement cette nécessité de traiter, dès le début de la philosophie, la question de l'autorité des facultés cognitives de l'homme, présente une grave difficulté.

On est censé ne rien savoir, ni si l'homme existe, s'il y a un docteur et un auditeur, ni si la vérité en soi existe, ni ce que c'est que la connaissance, et ainsi dépourvu de données antérieures, obligé de poser soi-même des défi-

nitions que rien ne contrôle, on doit résoudre la question suivante. Comment l'être inconnu X, dont l'existence est douteuse, prouvera-t-il à son auditeur Y, dont l'existence est douteuse également, qu'il peut établir entre lui-même et cet autre inconnu Z, appelé la vérité, la relation inconnue T qui s'appelle la connaissance certaine?

Si l'on reste fermement sur ce terrain, on ne peut avancer, et si l'on en sort, on est obligé, pour se justifier contre l'accusation de pétition de principes, de recourir à quelqu'une de ces données synthétiques si méprisées.

Toute autre est la situation du philosophe qui suit la marche que nous indiquons. En possession d'une doctrine présumée vraie, il n'a qu'à la vérifier et à la défendre contre les objections. Il trouve la notion de vérité absolue dans ce fond de connaissance qu'il étudie. Il y trouve la notion d'évidence. Il peut donc rapprocher légitimement ces notions, reconnaître que l'évidence et la vérité s'impliquent, et que l'évidence, garante infaillible de la vérité, se trouve dans les données synthétiques analysées et corrigées comme nous l'avons indiqué. Il peut aussi répondre aux systèmes contraires; il a le droit de ne pas les écouter quand ils définissent arbitrairement les termes philosophiques. Quand ils donnent aux termes le sens qui résulte des données générales synthétiques admises par la masse de l'humanité, il peut discuter avec eux et défendre les droits de l'évidence.

Jusqu'où devra-t-il les défendre? Se contentera-t-il, comme Descartes, de l'évidence claire, indiscutable par elle-même, avant tout contrôle, et sacrifiera-t-il ainsi une autre espèce d'évidence, un sentiment moins clair, mais aussi ferme de la vérité? Ne sera-t-il satisfait que quand l'objet pensé et le sujet pensant se confondront, et rejettera-t-il toute certitude qui suppose une interprétation de signes? Exigera-t-il comme condition nécessaire de la certitude une vérification sensible?

Il serait trop long de traiter ces questions. Disons seulement qu'au point de vue de la controverse contre le scepticisme ou l'agnosticisme, ce serait un calcul dangereux de sacrifier une partie des données synthétiques, lorsque ces données s'imposent à notre conviction. Certains philosophes s'imaginent qu'ils se délivreront ainsi de certaines antinomies, et qu'ils seront plus fermes en s'appuyant sur une base volontairement restreinte. Notre conviction est qu'ils ont tort. Les avantages d'une telle méthode sont compensés par l'inconvénient capital de contester le témoignage des facultés cognitives de l'homme, et d'admettre que l'intelligence humaine produit spontanément et normalement des convictions illusoires. Le scepticisme en profite. On sacrifie le monde extérieur pour éviter les antinomies de l'espace. Vient un déterministe qui observe que la croyance spontanée à la liberté n'est pas plus forte que la croyance aux corps, et que les antinomies de la liberté sont équivalentes, sinon supérieures, à celle de l'étendue.

Nous pensons donc qu'il faut conserver des données synthétiques tout ce que la logique permet de maintenir. Seront-elles ainsi toutes maintenues

sauf les corrections que le progrès amène? Nous le croyons, mais nous n'entreprendrons pas ici de le prouver. Ce serait entreprendre un long traité.

Supposons donc le débat tranché en faveur des données synthétiques naturelles. Supposons leur vérité présomptive transformée en vérité absolue et voyons rapidement comment, dans cette hypothèse, on peut se servir de ces données pour construire une philosophie.

VIII

Les données synthétiques analysées, interprétées et vérifiées devront être considérées comme les bases d'un édifice, ou, si l'on veut, comme des piliers fixes entre lesquels un ingénieur doit tendre ses fils ou établir ses poutres.

On s'interdira désormais de les contester. On les considèrera comme des données acquises, comme les axiômes et les définitions de la science.

On s'efforcera de les relier par le raisonnement, de suppléer aux lacunes par des hypothèses qui seront vérifiées par leur accord avec l'ensemble des données reconnues certaines.

On traitera ainsi le problème cosmologique, c'est-à-dire celui de l'origine et de l'essence du monde, le problème anthropologique ou l'accord entre la pensée et la vie organique, la synthèse des sciences, la doctrine de l'évolution, la théorie détaillée de la connaissance humaine, l'étude de la liberté, les principes de la morale, l'étude approfondie des notions métaphysiques, les mystères de la vie animale, l'essence de la nature. Cette énumération, qui pourrait être prolongée, montre que le champ de la philosophie est immense et que la restriction que nous avons apportée à son étendue, en lui interdisant de revenir pour les contester, sur les données synthétiques naturelles vérifiées, laisse subsister une étendue qui, pour être bornée d'un côté, ne cesse pas d'être infinie de l'autre.

Dans un champ pareil, il y a place pour l'originalité, pour les vues personnelles, pour la variété et l'opposition des systèmes. En obligeant la philosophie à rester conforme aux convictions non systématiques de l'humanité, loin de lui couper les ailes, on l'oblige à voler plus haut.

On demande au philosophe plus d'efforts. Il est plus facile d'être original quand on consent à être absurde; il est plus aisé de construire des systèmes quand on se croit le droit d'écarter les faits évidents.

La philosophie, telle que nous la définissons, oblige à reconnaître non comme une autorité supérieure, mais comme une base et une limite, certaines données qui forment la conviction pratique de la masse des hommes.

Elle ne laissera donc pas au philosophe cette pleine liberté de choix que lui accordent les idées modernes, la liberté de créer un système à son gré, ou de choisir arbitrairement un maître, sauf à en modifier la doctrine. Elle obli-

gera le philosophe à se rapprocher du savant qui étudie la nature et à renoncer à la liberté de l'artiste qui crée ses œuvres suivant son imagination. Elle lui permettra d'être personnel et original, mais à la condition d'être profond et subtil. Elle lui interdira la facile popularité du paradoxe arbitraire.

Une telle philosophie s'établira-t-elle dans notre milieu intellectuel? Y aura-t-il une réaction en faveur des données synthétiques naturelles ? Cela est douteux. Ces données ne sont guère défendues de nos jours dans leur ensemble que par la philosophie scolastique; mais cette philosophie, très systématique et dont les cadres fléchissent difficilement devant les expériences récentes et les conceptions modernes, parviendra-t-elle à conquérir la masse des esprits, à en prendre le gouvernement comme l'a fait celle de Descartes? En dehors de cette philosophie pourra-t-il s'en établir une nouvelle, prenant pour base les données synthétiques, et revenant par une étude directe aux principes d'Aristote, dans tout ce qu'ils ont de vrai et de certain?

Il serait téméraire de se prononcer sur un avenir obscur. Permettez-moi d'exprimer, en terminant, ma pensée sous la forme d'un apologue.

La Fontaine nous raconte dans une de ses fables l'histoire de deux amis, dont l'un va chercher la fortune au loin, et après maints voyages, revient au logis et retrouve enfin le trésor qu'il cherchait, à la porte de son ami qui dormait. La philosophie contemporaine est partie en campagne pour chercher bien loin la vérité absolue; elle prolonge et varie ses voyages; elle annonce à chaque instant qu'elle a découvert ce qu'elle cherchait, et en fait elle ne trouve rien. Pendant ce temps l'humanité qui vit sans philosopher possède les principes de cette vérité, elle s'en sert, elle s'en nourrit, elle l'utilise dans sa vie pratique, mais elle ne fait pas valoir son trésor, elle ne dégage pas ce qu'il contient, parce que sa pensée est paresseuse et endormie. L'ami qui ne dort pas, qui veille et qui voyage, qui mieux que celui qui dort saurait exploiter le trésor qu'il cherche et que celui-ci possède, cet ami voyageur retrouverait certainement, s'il revenait au logis, cette vérité simple et solide qu'il demande vainement aux horizons lointains. Mais voudra-t-il reconnaître son erreur? Consentira-t-il à revenir au foyer qu'il a quitté et où il est attendu? Je voudrais le croire, je n'ose l'espérer.

DE QUANTITATE INFINITA

Auctore Joanne KISS

Directore Societatis de S. Stephano, Budapestini.

Pro demonstranda Dei personalis exsistentia magni est momenti, probare finitudinem mundi aspectabilis, quia finitum est indubitanter contingens, non a se exsistens, ideoque ens aliud idque necessarium et a se exsistens ut auctorem postulat. Et hoc est adeo evidens, adeoque receptum, ut qui mundum aspectabilem a se exsistere et necessarium esse putant, eumdem aeternum et infinitum esse perhibeant. Porro id quoque evidens est, quod si mundus aspectabilis est infinitus et a se, tunc dimensionem habet infinitam et individuis constat multitudine infinitis, atque exsistentiam eius praeteritam infinitudine temporum debemus computare. Si nunc ostendere possumus, quantitatem infinitam esse impossibilem, extensionem et multitudinem infinitam esse absonam, per hoc luce clarius patebit, mundum aeternum esse non posse, mundum infinitae extensionis et individuorum multitudine infinitorum esse absurdum, per consequens illum, qui exstat, ortum ab alio ente habere, quod alterius est conditionis, quod supereminet super omne tempus, super omnem quantitatem, extensionem et numerum.

En momentum praesentis quaestionis. Non est itaque vana et sterilis haec quaestio, sed valde gravis et fecunda, imo necessaria, praesertim nostris his temporibus, quando omni studio in plena luce debemus collocare et sollicite elaborare omnia argumenta, quae pro Dei exsistentia dimicant.

Perspiciens hanc rei gravitatem et respiciens meam imbecillitatem, nec mihi vindico facultatem, qua positam quaestionem solverem ; illam potius eo fine posui, ut per hoc viris illustribus huius sectionis ansam praebeam manifestandi suam sententiam et proferendi sua argumenta.

Introductionis instar quam brevissime noto, quid quantitatis, finiti et infiniti nominibus intelligamus, ut statim rei meritum arripiam.

Quantum, quantitas, improprie de quolibet gradu perfectionis dicitur. Ita loquimur de magna vel parva sapientia aut liberalitate. Proprie dictum vero quantum, de quo hic unice sermo, concrete definitur per Aristotelem ut « divisibile in ea, quae insunt, quorum utrumque aut singula unum quid et

quod quid apta sunt esse, ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι[1]; seu id, quod membris, partibus constat inexsistentibus, quae connumerari sive commensurari possunt; in abstracto vero potest dici quantitas « positio partium extra partes[2] ». Quantitas est vel discreta vel continua; discreta est, si partes seu membra ab invicem separata sunt, singillatim totum quoddam efficiunt et terminos habent proprios, ut multitudo hominum vel pomorum; continua vero, si partes unum totum constituunt et unum communem limitem habent, ut extensio cuiusdam superficiei aut corporis; per Stagiritam definitur: « Continua sunt ea, quorum termini sunt unum, συνεχῆ, ὧν τὰ ἔσχατα ἕν »[3]. Continua quantitas iterum vel physica est vel mathematica; physica, si limites partium invicem tangunt et ita totum efficiunt communes terminos habens; mathematica vero, si partes nec se tangentibus limitibus separantur; et haec est quantitas continua proprie dicta, illa prior vero contigua.

Numerus porro est collectio unitatum seu partium, sub aliqua communi forma convenientium, vel brevius: multitudo numerata, id est mensurata per unum. In illo distinguitur elementum materiale et elementum formale; materiam, obiectivum elementum illius constituit multitudo seu pluralitas, res multae, formam vero, subiectivum elementum efficit mentis operatio, qua partes colliguntur. Numerus non est restringendus ad quantitatem discretam, quia etiam in continuo sunt partes; et etiamsi hae non apparerent, posset tamen in illa mensura aliqualis applicari et numerus de eo formari, quoties mensura in toto inveniatur. Et haec adnotatio non exigui est momenti; e veritate enim illius sequitur, omne id, quod de quantitate discreta ut multitudine valet, valere etiam de quantitate continua, sive proprie et stricte continua sit, sive contigua. Adeoque si quantitas discreta infinita, quoniam multitudo, est impossibilis, talis est etiam quantitas continua.

Veniamus nunc ad efformandam finiti et infiniti notionem. Finitum dicimus id, quod fines, limites habet, ultra quos non protenditur. Dehinc conceptus finiti, licet primo aspectu affirmativus videatur, tamen indubitanter negativus est. Infinitum econtra est id, quod non habet fines, limites. Finis, limes vero est negatio ulterioris realitatis. Idcirco notio infiniti, quae primo aspectu negativa apparet, reapse affirmativa est, quia in illa realitas perhibetur absque fine, absque defectu.

Infinitum distinguitur duplex: infinitum essentialiter, secundum essentiam, simpliciter; et infinitum secundum quid, sub aliquo respectu. Primum est ipsa essentia infinita, illa res summa, quae ex sua ipsius plenitudine est omne esse, omnis realitas et omnis perfectio. Tale infinitum est solus Deus. Infinitum porro secundum quid est id, quod nonnisi in aliquo genere entis,

1. *Metaphys.* IV. (V.) c. 13.
2. *Contra Gent.* l. 4, c. 65.
3. *L. c.*

sub aliquo respectu est absque limitibus et terminis, ita ut in hoc genere entis mensurari aut numerari et se maius habere nullo modo possit, ut linea, si esset infinita, multitudo, si esset talis.

Hoc posterius, de quo inpraesentiarum unice agitur, iterum dividitur in infinitum categorematicum seu infinitum actu atque in infinitum syncategorematicum seu infinitum potentia [1]. Illud denotat actu, revera infinitum, quod ergo mensurari vel numerari nequit, quo maius non datur, nec est possibile; hoc vero id, quod semper potest augeri, quod itaque in se semper finitum est. Quilibet perspicit, hoc posterius aptius vocari indefinitum, non enim definitur eius magnitudo aut multitudo per essentiam ipsius. Licet autem hoc non sit proprie infinitum, tamen in praesenti quaestione respici continuo solet et debet.

Consideremus nunc infinitum secundum quid categorematicum. Hoc aliqui accipiunt dupliciter: rigidius et mitius; vel ita, ut reapse sit infinitum, quo maius nempe (in ordine respectivo) cogitari nequit; vel ita, ut infinitum quidem non sit, sed tamen mensurari et numerari nequeat, ideoque sit innumerabilis atque incommensurabilis: hoc porro quidam novissime *quantitatem et multitudinem transfinitam appellant.* Meo tamen videre talem distinctionem facere non licet, quia inter infinitum et finitum medium dari nequit. Aut exhaurit quaedam magnitudo et multitudo omnem possibilitatem et maius non admittit, et tunc est infinitum, aut alia adhuc membra sive additamentum admittit, et tunc est finitum. Quid, rogo, vellet illud innumerabile? quantitatem, quae omnem numerum omnemque numeri relationem superat? limitem, quem numeratio successiva nunquam assequitur, quantumcunque progrediatur? Talem quantitatem, quae excedit omnem numerum, limitem, qui non attingetur unquam, utique admittere possumus et debemus quoad certum quoddam ens numerans, non vero quoad qualecunque. Ita v. gr. homo numerando est par, numeros tamen praegrandes, trilliones et quadrilliones adhuc superantes, vix concipit, multitudines vero his longe maiores penitus non capit; si vero homo per unitates vult multitudinem quamdam numerare aut quantitatem continuam mensurare, valde exiguus erit numerus, quem per totam vitam assequetur, vita enim illius brevis et numerandi activitas eius est valde lenta. Verumtamen sunt vel saltem possibiles sunt spiritus longe perfectiores, qui numerare multo promptius possunt, et certo certius potest dari ens spirituale adeo perfectum, quod brevissimo tempore grandissimum efformabit numerum et vastissimam mensurabit extensionem. Si numerus quantuscunque est possibilis, ut reapse est, talis est spiritus quoque illum numerans. Imo et ens adeo debile, ut homo, vel debilius quoque, numerabit quantamcunque multitudinem et mensurabit quamcunque extensionem finitam,

1. Categorematicus in genere est ille terminus, qui per se aliquid significat v. g. homo; syncategorematicus vero ille, qui nonnisi cum alio termino denotat aliquid, ita : omnis, aliquot, non. Huic vulgari acceptioni non respondet illa, quam penes infinitum adhibemus,

modo dentur ei tempora sufficientia. Idcirco multitudo innumerabilis, quae medium quasi teneret inter multitudinem infinitam et finitam; quae omnem numerum omnemque numeri relationem superaret, quae limitem quidem haberet, numeranti tamen inaccessibilem, talis multitudo concipi non potest et evidenter est impossibilis. Idem valet de quantitate continua. Omnis itaque multitudo aut quantitas continua vel finita est et numero exprimenda sive mensuranda, vel nullo numero nullaque mensura exhaurienda et tunc nullos limites habens, seu infinita, qua maior nec est, nec esse aut cogitari potest, utique in ordine quantitatis. *Atque de hac infinita quantitate quaeritur : estne possibilis ?*

Licet autem, ut supra dictum est, si discreta quantitas infinita impossibilis ostenditur, eo ipso patet et continuae impossibilitas, tamen ob maiorem evidentiam consultum est separatim perpendere unius et alterius possibilitatem, breviter tamen absolvendo posteriorem.

THESIS I. QUANTITAS DISCRETA SEU MULTITUDO ACTU INFINITA EST IMPOSSIBILIS.

In thesi dixi, quantitas discreta seu multitudo actu infinita, non vero : numerus actu infinitus, quia primo obtutu evidens est, numerum actu infinitum esse impossibilem. Etenim numerus est operatio mentis creatae, qua haec multa colligit ; est operatio successiva, quae quousque continuatur, numerum nondum generavit, si vero terminatur, utique est finitus. Non ergo agitur de numero infinito, et qui talem adhibent terminum, non assequuntur quaestionis meritum.

Porro multitudo innumerabilis, quae non esset finita, nec tamen esset aut saltem non perhiberetur infinita, ut supra dixi, est absonum quid ; vel infinita est multitudo, et tunc utique non potest numerari, vel finita, et tunc potest numerari, quia possibilis est intellectus, qui perficiat necessariam collectionem. Tertium non datur. Innumerabilis et tamen finita multitudo est contradictio.

Monendum simul puto, hic non agi de numeratione, de actu mentis colligentis, sed de eo, *utrum multitudo respectiva augeri adhuc possit*, *utrum ea maior adhuc detur aut dari vel concipi possit. Illa multitudo*, *quæ augmenti est incapax et se maiorem non admittit*, *dicitur actu infinita.* Huiusmodi vero multitudo actu infinita impossibilis ostenditur sequentibus argumentis :

1. Est impossibile, ut ex ente, e quo plura exsistere possunt, sint tot, ut plura iam non possint exsistere, quia sicut exsistunt ea, quae sunt, ita et alia possunt exsistere. Si v. g. esset equorum multitudo infinita, hac multitudine maior esset impossibilis, pluresque equi exsistere non possent ; hoc vero absurdum est, quia novi equi possunt generari. Ponamus equos nigri coloris infinitos, aliquot vero albos. Deus certe posset efficere, ut albi quidam con-

vertantur in nigros, per quos multitudo nigrorum certe augeretur. Si quis vero diceret, multitudinem equorum nigrorum tunc tantum esse infinitam, si omnes possibiles equi fiant et quidem cum nigro colore, effugium illius praeclusum est eo, quod albi equi sint per absolutum possibiles. Vel e multitudine infinita equorum nigrorum deficiat unus, multitudo indubitanter erit minor, non iam infinita; quid vero absurdius, quam infinitum unitate maius finito? Porro, ut numerus equorum sit infinitus, oporteret alia entia esse impossibilia, quia si alia fiunt, multitudo exsistentium augetur[1].

2. Perpendatur porro, e qualibet multitudine demi posse unitatem vel plures unitates, tunc vero iam multitudo non erit infinita, quia maior illa exsistebat. Itaque diminuendi possibilitas probat simul augendi capacitatem. Exinde sequitur, rectam esse definitionem illam, quae quantum dicit id, quod incrementi et decrementi capax est, quae tamen definitio ad quantitatem late intellectam pertinet. Possibilitas haec duplex ad essentiam et conceptum pertinet quanti ita, ut quantum esse et decrementi vel incrementi incapax, ergo infinitum, sit contradictio.

3. Speciale argumentum subministrant res divisibiles, quia si assumitur infinita multitudo divisibilium, unus dividatur, quod multitudo actualis impedire nequit, et tunc iam multitudo erit maior, quam erat ante divisionem. Sit v. gr. multitudo actu infinita molecularum et per resolutionem ac compositionem e duabus moleculis fiant aliae tres, ut non raro fit; tunc habebuntur una plures moleculae, quam erant antea, ergo prius non erant in multitudine infinita, qua maior non est.

4. Dein infinitae multitudini obstat Dei omnipotentia, quae postulat, ut quantamcunque Deus creaverit multitudinem sive ex una specie sive e pluribus, semper nova adhuc producere possit individua, secus eius potentia erit limitata. Hoc est evidens et exinde sequitur impossibile esse, ut actu exsistant entia in multitudine infinita, sive ex una specie, sive e pluribus.

5. Si multitudo actu infinita esset, infinitum infinito esset majus et minus. Talis quidem multitudo per finitum intellectum numerari, numero repraesentari vel mensurari non posset, videretur tamen per Deum ut habens unitates, binaria, decades, etc. Multitudo porro decadum essetne finita vel infinita? Deberet esse infinita, quia si finita, tunc neque per numerum decem multiplicata evadet infinita, siquidem infinitum non decies, sed infinities maius debet esse quolibet finito; si vero multitudo decadum dicitur infinita, sequitur illud absurdum, infinitum unum infinito alio, in eodem ordine rerum, in eadem quantitate, esse maius, quod absonum est. Vel si infiniti exsisterent homines, oculi eorum duplo plures essent, capilli vero adhuc plures; et ita darentur infinitae multitudines, quibus una maior est, quam altera, et quidem in eodem ordine rerum, quod pugnat cum conceptu multitudinis infinitae,

1. Cf. Pesch, *Institutiones Philosophiae Naturalis*, p. 456, et *Philosophisches Jahrbuch*, 1889, p. 444 et 445. Eberh. Illigens.

qua maior nec esse, nec cogitari, quaeve augeri non potest; vel dicendum, in multitudine hominum infinita quantitatem, multitudinem hominum et oculorum et capillorum esse eamdem, quod aeque falsum est. Et haec omnia valent de omni ente composito, quod exsistens diceretur in multitudine infinita.

6. Eminens argumentum enascitur contra multitudinem actu infinitam ex applicatione huius principii : totum maius est sua parte. Hoc principium est adeo evidens, ut, quemadmodum Comptonus dicit[1], satius est, millies negare infinitam multitudinem, quam in eas angustias redigi, ut quis cogatur principio tam manifesto ipsoque lumine naturae noto refragari. Ita omnino ; quia si prima principia evidentia omni enti non applicamus vel in applicando haesitamus, ipsi lumini rationis diffidimus, quod in scepticismum inducit. Prima principia omni enti debent applicari, sive finitum sit, sive infinitum ; et si qui conceptus eis contradicunt, illi realitatem non exprimunt.

Jam vero laudatum principium : totum maius est sua parte, non salvatur in multitudine actu infinita. Si e tali multitudine quædam detrahuntur unitates, v. g. e spiritibus multitudine infinitis mille, quae remanet multitudo vel finita erit, vel infinita. Si finita, tunc 1. infinitum nascitur per compositionem duorum finitorum, quod ferre quis posset? 2. infinitum deductionibus repetitis demum exhauriretur, quod aeque intolerabile. Si vero infinita, tunc multitudo etiam post detractionem erit tanta, ut illa maior non sit, nec possibilis sit ; cum vero prior multitudo est totum, quae vero post detractionem superest, pars, totum aequatur parte, totum non est maius parte, quod absurdum est. Neque quis dicat, multitudinem infinitam non esse ut totum, cuius partes distingui possent ; quemadmodum nec in essentialiter infinito Deo sunt partes et totum. Convenientia inter infinitum hoc essentiale seu Deum et multitudinem infinitam est nulla, verum est disconvenientia absoluta, totalis. Deus est simplicissimus, multitudo vero infinita est e pluribus composita, ideoque est certissime totum quid, componentia vero sunt liquido partes ; ideo multitudini infinitae memoratum principium applicari deberet.

Quae in dictis contra multitudinem actu infinitam dimicant, explicite quidem nonnisi ad simultaneam videntur spectare, seu ad entium eodem tempore exsistentium ; intelligi tamen possunt *et debent* etiam de multitudine infinita successiva, seu rerum, temporis cum cursu succedentium. Contra talem multitudinem infinitam valent omnia adducta argumenta absque exceptione, quia et quoad hanc possibilis est multitudo maior seu augmentum, similiter possibilis est et reapse erat quantitas minor, Dei potentiam nulla realis successio et tempus exhaurit, et ita porro. Sunt tamen et speciales respectus, qui prohibent, quominus successiva multitudo possibilis existimetur, praesertim sequentes :

1. Successio est impossibilis absque initio, membra enim succedentia absque precedentibus et absque primo non verificantur. Jam vero initium est

1. *Phys. disp.*, 46, sec. 6, n. 3. Apud. Limbourg. *Quaest. Metaphys.*, p. 266.

terminus a parte ante, praesens momentum iterum terminus est. Inter duos vero terminos interminabilis series et infinita membrorum multitudo est impossibilis.

2. Imo duo facta : praesens nempe momentum, quo præteritum terminatur et augmentum continuum, cuius testes sumus, evidenter ostendunt, successionem praeteritam non esse talem, qua maior exsistere non posset, multitudinem successionum et motuum transactorum finitam et augmenti capacem esse, imo quolibet momento naturae necessitate multiplicari, augeri.

Haec tantum indigitata sint hic, ubi non ex professo de mundi finita duratione, verum formaliter de multitudine actu infinita agitur.

Contra hucusque stabilita magnam difficultatem causat *possibilitas rerum*, quia possibilia, saltem primo aspectu, infinita esse videntur, et si hoc verum est, tunc possibilis est multitudo infinita atque argumenta allata firma esse nequeunt.

Ut haec quaestio expediatur, attendendum, quid nomine possibilis proprie designetur.

Itaque possibilia, donec realisentur, praeter Deum nullam habent realitatem. Platonicus mundus idearum non exsistit. Possibilia ergo in se nullam possunt constituere multitudinem. Sunt in Deo. Et quomodo? Ita, ut divina essentia sit ad extra imitabilis et qua talis eadem essentia ab intellectu divino cognoscatur. Si ergo possibilia in multitudine infinita sunt, haec multitudo debet esse vel in divina essentia, vel in intellectu seu cognitione divina. Jam vero in essentia divina esse illa infinita multitudo nequit, quia essentia divina adeo simplex et indivisibilis est, ut nullam vel virtualem distinctionem admittit, nullamque vel umbram multitudinis. Non ergo restat, nisi cognitio divina.

Et reapse summa difficultas est circa cognitionem divinam, quia Deus possibilia omnium specierum cognoscit, et quidem in multitudine tali, in quali sunt possibilia. Quoniam vero divina essentia in infinitum imitabilis est ad extra, cognitio divina possibilium infinitas species et in unaquaque specie infinita individua ut possibilia debet continere. Hic est Rhodus, hic est opus maxima attentione et analysi.

Itaque possibilia per divinam cognitionem nullam acquirunt novam realitatem nullamque novam exsistendi rationem, imo ipsa perfectio cognitionis postulat, ut ita cognoscantur, sicut sunt, seu ut mere possibilia. Ille vero actus, quo Deus possibilitatem et possibilia cognoscit, subiective, seu ut actus cognoscendi, est unicus et indivisibilis, absolute prohibens omnem multitudinem. Sed fors haec cognitio obiective, seu in obiecto cognito habet multitudinem infinitam? Minime, quia obiectum huius actus constituit divina essentia ut ad extra imitabilis. Haec imitabilitas ad extra est infinita *eo sensu, ut nunquam possit exhauriri; et quotcunque modos ipse Deus cogitaret*, quotcunque modos et quamcunque multitudinem ille divinus cognoscendi actus contineret, illi *imitabilitatem absolutam*, simpliciter talem, non exhaurirent.

Essentiae divinae imitabilitas in se est unicum et indivisibile quid, est perfectio, fertilitas divini esse, quae ut talis per intellectum divinum unico actu cognoscendi comprehenditur; porro divina voluntas eligit, determinat et realisat modos qui, et multitudinem in qua realisentur, *et tunc enascitur quantitas*, *tunc multitudo*, *tunc numerus*, ultra quod res condita non porrigitur. Divina voluntas, dixi, eligit. Unde? Forsitan e modis praiacentibus multitudine infinitis? non, verum ex ipsa imitabilitate inexhauribili divinae essentiae. Sane, quotcunque modos imitationis possibiles cogitaret Deus, *concedamus pro momento infinitos*; quamcunque multitudinem individuorum : essentia divina tamen ulterius imitabilis maneret, quia est *simpliciter*, *absolute imitabilis*. *Ponantur*, *repeto*, *in concreto exsistentes* in cognitione divina modi et numeri imitationis infiniti, ponantur possibilia infinita, ex quibus Deus eligeret, tamen ea non exhaurirent fertilitatem divinam, per consequens *concreta* illa multitudo, *infinita*, *ut supponebatur*, augeri adhuc posset.

Imitabilitas divinae essentiae est simplex atque unica, cognitio huius in divino intellectu aeque est actus unicus et simplicissimus; *multitudo*, *quantitas tunc nascitur*, *quando fiunt res*, quae non habent entitatem omnem, ideoque entitates aliarum specierum et sibi similes adhuc concedunt, essentialiter sunt limitatae ut in extensione, ita et in multitudine. Inter infinitum et finitum, inter ens imparticipatum et ens participatum, hiatus est et distantia, quae repleri vel minui nequit. Ubi de Deo agitur, ibi infinitum debemus praedicare omne id, quod de eo dicimus. Itaque divinae essentiae imitabilitas est infinita, quam exhaurire est impossibile. Ubi vero de imitationibus agitur in concreto sive exsistentibus, sive cognitis, iam finitum debemus annunciare. Infinitudo illa et finitudo haec in pulcherrima sunt harmonia; quia illa imitabilitas est infinita, non potest concrete, seu cum determinatis individuis cogitari multitudo tanta quae exhauriret illam, qua ergo maior esse non posset seu infinita.

Verum ut laudatam divinae essentiae imitabilitatem creatus intellectus cognoscat, ad hoc ille intellectus deberet actus elicere infinitos de modis, de quantitate, de multitudine imitationum possibilium, imo nec tunc illam exhauriret, non adaequaret. Ita Dei cognitio perfectissime comprehendens illam imitabilitatem, aequivalet actibus limitatis multitudine infinitis, sed in se est unica. Porro ut divini esse ad extra imitabilitas et cognitio illius realisetur, ad hoc enasci deberent res in quantitate undequaque infinitae, imo nec tunc esset exhausta Dei imitabilitas [1]. Ita cognitio divina de imitabilitate divinae

1. Ne quis putet, hanc meam assertionem non esse in perfectissima harmonia cum argumento meo, superius sub num. 4 ex omnipotentia Dei deducto. Ibi dixi, multitudinem infinitam esse impossibilem, quia quantamcunque Deus creaverit multitudinem, semper nova adhuc posset producere individua, ergo infinita multitudo, qua maior esse non potest, ad quam nova membra accedere non possent, est absurdum. In hoc argumento conceptus infinitae multitudinis actualis negatur, relate ad Dei potentiam illimitatam. Hic vero, ubi dico, Dei imitabilitatem nec infinita multitudine creaturarum exhauriri, parvitas entis participati inculcatur relate ad divinae essentiae imitabilitatem.

essentiae aequivalet ideis multorum realisandorum, sed in se est unica atque indivisibilis. Infinita est haec cognitio, non tamen numero, nec multitudine, sed perfectione ; eadem perfectione, qua ipsa summa divinitas, divina essentia est infinita. Nec illa cognitio, nec res multitudine infinitae possunt realisari.

Idcirco nec propria est locutio, quando dicimus possibilia esse multitudine infinita, quia quotcunque cogitentur possibilia adhuc plura sunt talia et quotcunque realisentur adhuc sine limite est possibilis ulterior realisatio.

Non ergo quaeramus in Deo, nominatim in divina cognitione, infinitum categorematicum respectu possibilium. Non causemus nobis incaute difficultatem sequentem speciosam : *Quod potentiale est, per Deum in actum educi potest, iam vero possibilia sunt infinita, ergo Deus potest infinita producere, per consequens infinita multitudo actualis est possibilis.* Porro, Dei potentia est infinita, per nullam coarctata multitudinem, ideo potest efficere multitudinem actu infinitam.

Nec unum, nec alterum. Potentiale non constituitur certa quadam multitudine rerum finitarum, nec certa multitudine idearum de possibilibus, sed imitabilitate divinae essentiae, quae recte, quia absoluta est, nequit exhauriri. Ideo possibilia non sunt in multitudine aliquali ; si ita essent, utique etiam realisari omnia possent ; sed sunt in illa imitabilitate divinitus perfecte cognita. Integra possibilitatis realisatio contrariatur fonti, e quo illa possibilitas manat, vel potius in quo illa est. Quod vero potentiae divinae infinitudinem attinet, illa in eo consistit, ut productione rerum nunquam exhauriatur, seu ut quamcunque multitudinem iam produxit, semper possit adhuc maiorem producere ; ut producta multitudine maior semper sit possibilis ; demum ut in productis sit absurda multitudo infinita, seu talis qua maior esse non posset.

Quaeritur demum, *utrum cognitio divina de futuris contingentibus infinitam comprehendat multitudinem*. Hic repetendum est quod iam superius monui, veram perfectam cognitionem adaequare rem et ideo cognitionem multitudine infinita repleri tunc, quando in realitate est talis infinita multitudo. Iam vero futura infinitam multitudinem non possunt constituere. Quod ut pateat, res de qua sermo est praecise determinanda. Sunt entia indissolubilia, quae sine fine perseverabunt et actus continuo novos elicient. Ita spiritus puri et humani in vita futura, in sic dicta aeternitate. Dico, sic dicta, quia haec proprie non est aeternitas, sed duratio successiva, tempus, quod semper augebitur, quodve non est infinitum categorematicum, verum syncategorematicum.

Itaque actus illi eliciendi infinitam multitudinem constituere nunquam poterunt, quia semper sequentur actus alii, quibus praeterita multitudo augebitur. Imo vel iam ideo nequeunt efficere multitudinem infinitam, quia inceperunt et unitatibus paulatim augentur. Hoc est evidens. Per consequens non licet loqui de futuris contingentibus multitudine infinitis, sed de futuris contingentibus nunquam terminandis. Hoc non est infinitum categorematicum, sed evidenter syncategorematicum.

Iam vero cognitio divina, quae est de his actibus futuris, convenit rebus, quarum est cognitio ; adeoque dum subiective est unica et simplicissima, nul

Iam admittens pluralitatem, nullam multitudinem, neque obiective est de infinitis, quia *simpliciter impossibile est, ut actus illi unquam sint infiniti.*

Fateor, maximam esse difficultatem in conspicienda illa cognitione divina, de qua hic est sermo. Pro me semper grande mysterium erat, quomodo Deus *omnes actus* praevideat *simul*, *actus futuros*, qui tamen omnes numquam realisantur, quia quicunque assignantur, post illos alii iterum sequentur. Imo hoc molestius apparet aliis mysteriis, quia notae, quibus hoc constat, unde praeiacent, tamen non possumus eas componere. Verum mysterium non respicit multitudinem infinitam, quia *hic infinita multitudo neque in re*, *neque in divina est cognitione.*

Itaque multitudo discreta actu infinita nullibi debet supponi, nec ullibi potest recipi aut tolerari.

THESIS II. CUM CONCEPTU QUANTITATIS CONTINUÆ INFINITUDO SIMILITER PUGNAT,

Contra infinitam quantitatem continuam *omnia ea* argumenta valent, quae contra multitudinem discretam infinitam, nec uno excepto. Infinitudo quippe cum ipsius creati entis notione et natura pugnat, ut supra ostendebatur. Idcirco specialem probationem secundae meae theseos instituere non debeo, nec intendo; solummodo repetens priora argumenta, ea etiam magnitudini seu extensioni infinitae applicare studeo.

Certum est, quantitatem continuam *partibus* constare. Si nunc quantum continuum est infinitum, partes in eo exsistentes aeque multitudine infinitae erunt et quoad has redibunt difficultates et absurditates supra tractatae, quas nunc non repeto.

Porro quantum continuum, quod infinitum supponitur, *mensura* quadam mensurari potest. Est verum, quod talis mensuratio per humanum aut alium finitum intellectum nunquam perficietur, mensura tamen illa aliquoties continetur in quanto infinito. Finities vel infinities? Certe posterius dices, sed tunc redibunt iterum supra enumerata argumenta. Dein sumas mensuram minorem vel maiorem; haec toties continetur in infinito, quoties prior? Utique infinities. Iam vero infinitum, saltem in eodem ordine rerum, non potest differre ab infinito illoque maius esse vel minus; nec est infinitum, quo maius quid est in eodem rerum ordine. Si tamen dicitur infinitum, haec vana locutio est, quae intelligi non potest.

Dein, quantitas continua infinita possetne *augeri* vel non, in omnibus suis dimensionibus? Utique posset, quia Dei potentiam, essentiae divinae imitabilitatem, nulla magnitudo potest terminare. Si autem posset augeri, non esset id, quo maius impossibile est, non esset infinita.

Nec solum augmenti, verum et *decrementi* possibilitas est contra quantitatem continuam infinitam. Potest enim quaedam pars demi aut saltem ut dempta cogitari, quo facto infinitudo iam est violata, quia quantitas dimi-

nuta est, minor facta est, qua maior existere potest; una particula vero e finito quomodo efficeret infinitum?

Nec praetereunda est *dividendi* possibilitas. Dividatur quantitas illa continua infinita in duas vel tres partes; hae erunt vel infinitae, vel finitae; si infinitae, vel adminus una ex eis infinita est, pars erit aequalis toto, ambo enim sunt infinita, et quidem in eodem genere entis; si vero finitae, tunc tota summa erit finita, finitis aliquot constans.

Aliae porro absurditates mittantur et terminus ponatur verbis S. Thomae : « Necesse est, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est, aliquod corpus naturale infinitum esse[1]. »

Itaque infinita quantitas, sive discreta, sive continua, sive multitudo, sive extensio, indubitanter est impossibilis. Veritas haec est continuo inculcanda et sollicite probanda ab omnibus iis qui Dei personalis exsistentiam probare sanctam suam obligationem esse tenent. Multi quippe, qui doctorum nomen ambiunt, tanquam certum et indubitabile recitant continuo aeternitatem mundi, aeternitatem temporum, successionum, evolutionum, infinitam extensionem, infinitum spatium repletum, necnon individuorum, quae exsistunt, infinitam multitudinem, ut his omnibus necessitatem et aseitatem mundi simul perhibeant. Contra hos nunquam satis cantabimus superius adducta argumenta, de omnis multitudinis et extensionis certissima finitudine, et per consequens de mundi extensi atque pluribus individuis constantis contingentia.

Est quidem verum, quod contingentia non solum e finitudine, sed aliunde quoque patefiat, ita inter alia e mutabilitate et compositione; verumtamen si clare et immediate cognoscitur etiam e finitudine, non negligamus hoc momentum.

Porro est verum, quod ex contingentia mundi aliunde perspecta Dei personalis exsistentia tunc quoque sequeretur, si entia mundana essent multitudine infinita et successio rerum mundanarum per tempora infinita volverentur, quia contingentia, licet innumera, rationem suae exsistentiae sufficientem in se non habent; attamen pro hominum maiori multitudine longe evidentius, palpabile magis evadit argumentum, si propter multitudinis infinitae impossibilitatem, absurditatem, motus, mutationes mundi et ipse mundus initium debuit habuisse.

Propter haec puto in dies sollicitius expoliendam esse impossibilitatem multitudinis et extensionis infinitae, quae populari quasi modo patefacit hiatum illum immensum, reapse infinitum, qui inter ens absolutum et dependens, inter ens imparticipatum et ens participatum, inter ens a se et ens ab alio, inter Deum et opus exsistit Illius, qui omnia *in numero*, *mensura et pondere* disposuit[2].

1. *Summa theol.*, 1, qu. 7, a, 3
2. *Sap.* 11, 21.

LES

PRINCIPES DE LA RAISON PURE

Par M. GARDAIR
Professeur libre à la Sorbonne.

La raison humaine a un double objet : la considération de la vérité en elle-même et pour elle-même, ce qu'on appelle la *spéculation*, et la considération de la vérité en tant qu'elle est ordonnée à la *pratique*. Suivant ces deux points de vue on distingue la raison *spéculative* ou raison *pure*, et la raison *pratique*. C'est de la raison pure que j'ai l'intention de parler dans cette courte étude.

Cette raison spéculative de l'homme ne saurait voir tout d'abord et d'un seul coup d'œil toute la vérité qu'elle est capable de saisir ; pour accomplir toute son œuvre, il lui faut se mouvoir, partir de certains points fixes pour arriver, pas à pas et par étapes, à d'autres points d'abord non découverts.

Ce mouvement du connu à l'inconnu, ou du plus connu au moins connu, est le *raisonnement*, travail propre de la *raison*.

Les points fixes, qui servent à la raison de points de départ pour ses démarches, sont des *principes*, et il est manifeste qu'il faut à la faculté rationnelle des *principes premiers*, ou tout au moins un *principe premier*, car autrement elle ne pourrait appuyer solidement son premier pas. En d'autres termes, il faut au moins une première vérité évidente, mais non démontrable, pour développer toute démonstration ; une première proposition qui soit *principe* par elle-même, pour qu'il y ait une suite de propositions conséquentes.

La question qui se pose est précisément celle-ci : Y a-t-il plusieurs premiers principes ou un seul principe rigoureusement premier de la raison pure ? C'est à cette question que je voudrais essayer de répondre.

I

C'est à Leibniz que revient l'honneur d'avoir nettement dégagé les deux principes fondamentaux de la raison : le principe d'*identité* ou de *contradiction* et le principe de *raison suffisante ou déterminante*.

Aristote avait posé le principe d'*identité* ou de *contradiction* comme le premier de tous les principes : mais il ne paraît pas avoir aussi bien mis en lumière le principe de *raison suffisante.*

Il est vrai, comme nous le verrons tout à l'heure, que ce principe peut être considéré comme implicitement compris dans l'affirmation du principe d'*identité* ; mais il était néanmoins fort utile de le poser à part, à cause de sa grande importance dans l'édification de la science.

« Il faut considérer, dit Leibniz, qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le principe de la *contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse ; l'autre principe est celui de la *raison déterminante* : c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *à priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon [1]. »

« Nos raisonnements, dit-il ailleurs, sont fondés sur deux grands principes : celui de la *contradiction*, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux ; et celui de la *raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues [2]. »

Je reconnais sans doute que Leibniz a abusé du principe de la *raison déterminante* pour affirmer le déterminisme universel, sans excepter la volonté libre de l'homme ni la liberté même de Dieu.

Mais ces exagérations ne doivent pas nous empêcher de lui attribuer le mérite d'avoir, mieux que tout autre philosophe avant lui, fait ressortir la valeur du principe de *raison suffisante.*

Distinguons donc d'abord, avec Leibniz, les deux principes à l'origine du mouvement rationnel.

Aristote avait énoncé le principe d'*identité*, comme Leibniz, sous la forme du principe de *contradiction* : « Il est impossible que la même chose à la fois soit et ne soit pas dans la même chose et sous le même rapport, » dit-il dans sa *Métaphysique* [3]. Ce que saint Thomas traduit ainsi : « *Est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem et secundum idem.* »

Saint Thomas énonce encore ce principe sous cette autre forme : « *Non est simul affirmare et negare. — Impossibile est simul affirmare et negare* [4]. » « Il est impossible d'affirmer et de nier à la fois. »

D'autre part, il donne des propositions *connues par elles-mêmes* cette défi-

1. *Essais sur la bonté de Dieu*, etc., 1re partie, § 44.
2. *Monadologie*, §§ 31, 32.
3. Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (*Metaphysique*, lib. III, cap. III, (8), Firmin-Didot).
4. I-II, xciv, 2. — II-II, i, 7.

nition : « Ce sont les propositions dans lesquelles l'attribut est compris dans la définition du sujet, dont l'attribut est de la *raison* du sujet[1]. »

Pour mieux faire voir que dans le principe de *contradiction* l'attribut est compris dans la définition du sujet, il convient de poser d'abord le principe d'*identité* : « Ce qui est, est; » et d'y rattacher le principe de *contradiction* sous cette forme : « Ce qui est, n'est pas non existant. »

Ce qui permet de présenter le principe sous cette dernière forme, c'est précisément qu'on ne peut à la fois affirmer et nier. Si l'on affirme dans le premier membre de la proposition en disant : « Ce qui est, » on ne peut pas nier dans le second en disant : « non existant. » Il faut évidemment poser : « Ce qui est, n'est pas non existant; » et cela parce que l'on doit évidemment poser par identité : « Ce qui est, est. » L'affirmation étant identique à elle-même, ne peut être identique à la négation qui lui est contradictoire.

Le principe rigoureusement premier est donc plutôt le principe d'*identité* que le principe de *contradiction*, mais celui-ci se ramène à celui-là dont il n'est qu'une transformation logique.

Malgré sa simplicité, le principe d'*identité* ou de *contradiction* a une importance considérable au point de vue métaphysique, parce qu'il est la première construction de l'intelligence sur la base de son objet premier.

Le propre de l'intelligence humaine est de saisir l'*être* et de concevoir sous la forme de l'*être* tous les objets que lui présente l'imagination.

En concevant l'*être*, elle le distingue du *non être*, et sur cette distinction établit le principe : « On ne peut à la fois affirmer et nier. »

Première conception de l'*être*, distinction radicale entre l'*être* et son contradictoire, le *non être*, et, par suite, négation d'identité entre l'*être* et le *non être* : tel est l'ordre de nos premières pensées.

Saint Thomas, d'après Aristote, enseigne que sur le principe d'*identité* ou de *contradiction* sont fondés tous les autres principes rationnels, qu'ils sont tous implicitement contenus dans ce premier principe auquel ils peuvent se ramener[2].

Faut-il donc admettre que le principe de *raison suffisante*, dégagé par Leibniz, peut se ramener par analyse au principe d'*identité* ?

Cette question est de la plus haute importance; car, si le principe de *raison suffisante* est inclus dans l'axiome d'*identité*, il a la même évidence que cette proposition si simple : « Ce qui est, est; » et il suffira d'une analyse bien conduite pour mettre cette évidence en pleine lumière.

Or, le principe de *raison suffisante* sert de point de départ à des démons-

1. Principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti (I, XVII, 3 ad 2). — Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti (I-II, XCIV, 2).

2. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : *Impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* (II-II, I, 7).

trations capitales, par exemple à celle de l'existence de Dieu. Il est donc souverainement intéressant de savoir s'il a la même évidence que l'axiome d'*identité*.

II

Rappelons la formule donnée par Leibniz, dans la *Monadologie*, du principe de *raison suffisante* :

« Aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. »

Il semble, au premier abord, que ce principe soit vraiment d'autre nature que l'axiome d'*identité*. La proposition : « Ce qui est, est, » est évidente parce qu'elle est analytique ; on a manifestement le droit d'affirmer l'attribut du sujet, puisque l'attribut est visiblement dans le sujet même. Mais dans le principe de *raison suffisante*, n'y a-t-il pas une synthèse plutôt qu'une analyse ? Le fait, l'énonciation ne contiennent pas, semble-t-il, dans leur définition, la notion de la *raison suffisante*. Si l'intelligence joint la *raison suffisante* au fait, à l'énonciation, c'est sans doute par une nécessité de sa nature ; mais ce n'est pas par une évidence analytique, pourrait-on prétendre.

Portons cependant un regard attentif sur l'affirmation que pose l'intelligence quand elle juge un fait vrai ou une énonciation véritable.

Si elle pose cette affirmation, est-ce simplement par une nécessité de sa nature, ou bien parce qu'elle *voit*, à cause d'une évidence *objective*, c'est-à-dire venant de l'objet considéré, que tel fait est vrai ou existant, que telle énonciation est véritable ?

Il est manifeste que c'est parce qu'elle *voit* ainsi. C'est parce qu'elle *voit* que la chose ne peut pas être autrement, qu'elle affirme sous forme universelle et nécessaire.

Or, comment verrait-elle qu'il ne saurait en être autrement, si elle ne voyait implicitement qu'il doit y avoir une *raison suffisante* pourquoi il en soit ainsi, et non pas autrement, comme dit Leibniz ? Si elle ne voyait implicitement qu'il doit y avoir une telle *raison suffisante*, ce ne serait pas l'évidence *objective* de son concept qui lui ferait affirmer, mais une nécessité *subjective* de sa propre nature, une sorte d'instinct intellectuel, analogue à l'instinct sensible qui donne l'impulsion à la connaissance inférieure de l'animal. L'objet que l'homme considère intellectuellement lui apparaît comme ayant de quoi l'obliger à une affirmation, c'est-à-dire comme présentant une *raison suffisante* de dire avec certitude qu'il en est ainsi et non autrement.

Prenons, par exemple, une vérité de fait purement accidentelle, celle que cite saint Thomas : « Socrate est assis. » Bien que Socrate puisse, s'il le veut, être assis ou se promener, n'est-il pas immuablement vrai que, lorsqu'il est assis, il demeure dans un seul lieu ? Et sa station assise ne nous

apparaît-elle pas comme une *raison suffisante* de sa position permanente dans un seul lieu [1] ?

Reprenons maintenant le principe de *contradiction* : « La même chose ne peut à la fois être et ne pas être sous le même rapport. » En affirmant ce principe, ne voyons-nous pas implicitement qu'une *raison suffisante* le domine et nous oblige à l'affirmer, à savoir : l'identité d'une chose avec elle-même ? C'est parce qu'une chose est ce qu'elle est, qu'elle ne peut pas ne pas l'être.

Remontons même jusqu'à l'axiome d'*identité* : « Ce qui est, est. » Pourquoi l'affirmons-nous ? N'est-ce pas parce que nous voyons que l'être d'une chose est une *raison suffisante* de son identité avec elle-même.

Voilà comment, si je ne me trompe, est implicitement comprise dans toute affirmation intellectuelle, c'est-à-dire universelle et nécessaire, la possession intime du principe de *raison suffisante* (*habitus principii*).

L'intelligence a vu d'abord que toute affirmation qu'elle forme tient son évidence rationnelle de l'objet sur lequel porte l'affirmation, que l'objet est donc constitué intelligiblement et rationnellement, et partant qu'il y a une *raison suffisante* qui le fait être ce qu'il est.

Telle est la racine du principe de *causalité* : « Tout ce qui arrive a une cause. » Une cause est nécessaire à tout évènement, parce que tout doit avoir sa raison : la réalité initiale de ce qui arrive doit avoir une *raison suffisante* qui nous apparaît devoir être une réalité productrice de l'évènement.

Le principe de causalité, qu'on donne souvent comme un principe premier, est donc plutôt un dérivé du principe de *raison suffisante*, lequel est lui-même compris dans l'affirmation du principe d'*identité*.

A vrai dire, la formule de l'axiome d'*identité* : « Ce qui est, est, » ne donne pas par elle-même celle du principe de *raison suffisante* : « Ce qui est, a une raison d'être. » Mais la forme universelle et nécessaire de la pensée qui affirme l'identité de l'être avec l'être même, implique la vue par l'intelligence de la nécessité d'une raison à l'être. L'être sans raison ne serait pas intelligible, et son identité avec lui-même ne pourrait être affirmée intellectuellement.

Est-ce donc par l'analyse même de la notion de l'être que nous obtenons le principe de *raison suffisante ?* Pour être précis, je dirai que l'analyse de l'acte intellectuel qui affirme l'être, montre dans cet acte même l'intuition de la nécessité d'une *raison suffisante* qui fasse l'être intelligible.

La combinaison de cette double intuition, celle de l'être identique à lui-même et celle de l'intelligibilité de l'être par la présence de quelque *raison suffisante*, est, si l'on veut, une synthèse opérée par l'intelligence. Mais cette combinaison est essentielle à la constitution de l'acte intellectuel, et l'analyse de cet acte en révèle les éléments.

1. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines : sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quando sedet, in uno loco manet ; et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere (1, LXXXIV, 1, ad 3).

De ces éléments, y en a-t-il un qui soit plus fondamental que l'autre? Est-ce le principe d'*identité* ou le principe de *raison suffisante* qui tient plus au fond de l'entendement?

On peut dire, ce me semble, que le principe de *raison suffisante* vient de la manière universelle et nécessaire dont l'intelligence affirme l'être, et que le principe d'*identité* est l'expression de la première pensée affirmative.

Le problème à résoudre était ainsi posé :

Y a-t-il plusieurs premiers principes ou un seul principe premier de la raison pure?

Pour conclure, voici la solution que je propose :

Comme la première conception de l'intelligence est la notion de l'être, le premier principe affirmé par la pensée est le principe d'*identité* : « Ce qui est, est. » Mais cette première affirmation implique l'intuition première par l'intelligence du principe de *raison suffisante* : « Ce qui est, a une raison d'être. »

EFFETS ET CONSÉQUENCES DE L'HÉRÉDITÉ

Par M. l'abbé VALLET
Professeur au séminaire de Saint-Sulpice.

On sait que les partisans de la nouvelle psychologie fondent sur l'hérédité les plus belles espérances. S'il faut les en croire, elle sert en même temps à confirmer les conclusions du déterminisme, et à promouvoir dans une large mesure la cause de l'évolution et du progrès. Suivons nos adversaires sur ce nouveau terrain et montrons-leur qu'ici encore les faits ne répondent nullement à la théorie.

I

L'HÉRÉDITÉ ET LA LIBERTÉ

M. Ribot, un des chefs les plus autorisés de la psycho-physique, s'est exprimé en ces termes sur la question qui nous occupe : « Nous avons fait ressortir assez souvent le caractère fatal de la transmission héréditaire, pour qu'on puisse voir que tout ce qui est donné à l'hérédité est retranché à la liberté , et que l'hérédité offre une source abondante, quoique peu explorée jusqu'ici, d'arguments en faveur du fatalisme. L'hérédité et la liberté se posent l'une en face de l'autre, comme deux termes contraires et irréconciliables... Au fond, tout est rigoureusement déterminé : un mobile sollicité par cent forces distinctes n'en est pas moins mû fatalement. L'hérédité est donc bien un déterminisme... Par elle, nous nous sentons pris dans la chaîne indestructible des effets et des causes ; par elle, notre chétive personnalité se rattache à l'origine première des choses, à travers l'enchaînement infini des nécessités [1]. »

La thèse de l'auteur repose sur les raisons suivantes : « L'hypothèse d'un principe d'individuation distinct des phénomènes est de celles que la psychologie nouvelle tend à éliminer. » — « L'intelligence, les sentiments, les instincts, sont transmissibles par hérédité ; l'organisme, dans ses formes et ses fonctions, est également transmissible. Si l'intelligence, les sentiments, les

1. *L'hérédité psychologique*, 3e partie, ch. III, et conclusion, ch. I.

instincts, l'organisme suffisent à expliquer la personnalité, nous n'avons aucune raison d'admettre que l'hérédité est limitée par quoi que ce soit. » D'un autre côté, l'hérédité est un déterminisme, c'est-à-dire qu'elle présente le caractère de la fatalité. Dès lors, la conséquence s'impose : universelle et fatale, la loi anéantit notre chétive personnalité, et avec elle le libre arbitre.

Que faut-il penser de ces assertions et des conséquences qu'en tire l'auteur ?

Nous pourrions, en admettant l'universalité absolue de la loi, qui sert de base à la théorie de nos adversaires, leur faire observer que si l'hérédité transmet toutes les propriétés des ascendants sans nulle exception, elle peut, bien plus, elle doit transmettre aussi la liberté, à supposer qu'ils possèdent en effet cet attribut. Car si les ascendants sont libres, la liberté, comme les autres parties du patrimoine, devra se trouver comprise dans l'héritage des descendants. Ainsi, même en se plaçant au point de vue de la psychologie nouvelle, on ne verrait pas « l'hérédité et la liberté se poser en face l'une de l'autre comme deux termes contraires et irréductibles ».

Mais nous avons déjà montré que l'hérédité, surtout chez les êtres supérieurs, n'est pas la source *unique* d'où découlent toutes les perfections[1].

Elle ne donne ni l'âme, ni la conscience, ni la réflexion, ni la liberté, rien en un mot de ce qui fait la meilleure partie de notre personnalité, de ce qui nous permet de disposer de nous-mêmes et de nos actes. Tout cela vient d'ailleurs et nous appartient en propre.

Il est vrai que nos adversaires ne reconnaissent point ces grandes réalités, ou que, du moins, ils n'en gardent qu'un vain simulacre. Suivons-les donc sur le terrain où il leur plaît de se placer, étudions avec eux les affections qui, de l'aveu de tous, proviennent de l'action héréditaire, et montrons que, même dans ce cas, on ne se trouve point en présence d'un déterminisme inflexible.

Une première remarque, et de la plus haute importance, c'est que la génération transmet bien des *dispositions* ou des *tendances*, mais non pas des *actes* ou des *états*. Saint Thomas l'avait déjà observé pour ce qui concerne les affections *morbides*. « *Corporis defectus traducuntur a parente in prolem sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum, propter aliquam seminis corruptionem, licet talis dispositio non dicatur lepra vel podagra*[2]. »

La science moderne a confirmé de tout point l'enseignement du philosophe du XIIIe siècle.

Des observations analogues s'appliquent aux qualités positives. La philosophie cartésienne avait complètement rejeté les habitudes *naturelles*, elle n'admettait que des actes et des habitudes acquises. Par un excès contraire, la psychologie nouvelle admet des habitudes qui dépendent uniquement et complètement de la nature. Ici comme toujours, avec ce sens de la mesure

1. *Supra*, ch. II, 2 et 3.
2. *S. Th.*, Ia 2æ q. 81, a. 1, c.

qui le distingue, saint Thomas a su trouver le juste milieu. D'après ses principes, la nature fournit des *germes*, des *dispositions* que l'on doit regarder comme une ébauche de l'habitude, mais là s'arrête son œuvre, et c'est toujours à l'influence d'un agent extérieur qu'est due l'éclosion du germe, l'habitude déterminée et passée en acte.

Cela est vrai de toutes les habitudes sans exception, qu'elles concernent des aptitudes *spécifiques* ou seulement des propriétés *individuelles*. Par exemple, la faculté de rire est naturelle à l'espèce humaine, et la disposition à la santé ou à la maladie peut être naturelle à Socrate ou à Platon, en raison de sa complexion physique.

D'un autre côté, une propriété peut être naturelle de deux manières différentes, ou parce qu'elle vient uniquement de la nature, ou parce qu'elle vient en partie de la nature et en partie d'un agent extérieur. Si un malade est assez heureux pour recouvrer la santé par ses propres forces, et sans employer de remèdes, la santé est entièrement l'œuvre de la nature ; mais s'il doit recourir à la médecine, la santé est l'œuvre commune de la nature et de la médecine [1].

Or, poursuit le docteur Angélique, même dans les habitudes propres à l'espèce, si uniforme que soit l'espèce par sa nature, on observe déjà une certaine latitude, on distingue des degrés provenant de la disposition individuelle des sujets. Et cette disposition, à son tour, peut venir entièrement de la nature, ou en partie de la nature et en partie d'un agent supérieur. Mais, parmi les hommes, on ne saurait découvrir d'habitudes entièrement naturelles, au point d'être l'œuvre unique de la nature [2].

1. « Aliquid potest esse naturale alicui dupliciter : uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibilem ; alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. — Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter : uno modo, quia totum est a natura ; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio ; sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura ; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio. » (*S. Th.*, q. 51, a. 1, c.)

2. « Si loquimur de habitu, secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam vel naturam..., est aliqua dispositio naturalis quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur ; et hæc est naturalis secundum naturam speciei, sed quia talis dispositio quamdam *latitudinem* habet, contingit diversos gradus hujus dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui ; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem... *Sed nullo modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura.* »

« In apprehensivis potentiis potest esse habitus naturalis *secundum inchoationem*, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. — Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis ; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte ; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Et propter hoc Philosophus ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis a sensu. ».

Si, en effet, on considère les facultés cognitives, on constate en elles des habitudes dont la nature a déjà commencé la formation, soit dans l'espèce, soit dans un individu déterminé. Dans l'espèce, par exemple, l'âme, en vertu de sa constitution native, a une disposition naturelle très marquée pour l'intelligence des premiers principes. A peine un homme sait-il le sens des mots « tout » et « parties », qu'il comprend aussitôt que le tout est plus grand que ses parties ; et il en est de même des autres principes. Mais il n'a pas la connaissance innée du tout et des parties ; cette connaissance, il ne peut l'acquérir qu'à l'aide de l'abstraction s'exerçant sur les données sensibles. C'est dans ce sens qu'Aristote a pu dire que la connaissance des principes eux-mêmes tire son origine de la sensibilité.

On voit encore, pour peu qu'on observe les hommes, que plusieurs d'entre eux ont reçu de la nature de véritables semences d'habitudes intellectuelles ; car on ne saurait contester qu'en vertu même de l'excellence de leurs organes, certains hommes n'aient de plus grandes aptitudes que d'autres, au point de vue intellectuel, dans la mesure où les actes de l'esprit dépendent du bon état des facultés sensibles.

Quant aux facultés appétitives, elles peuvent également recevoir de la nature individuelle et physique de certains sujets des habitudes ou inclinations initiales ; car il y a des personnes qui trouvent dans la complexion même de leur organisme une prédisposition à la chasteté, à la douceur ou à d'autres vertus de ce genre [1].

On voit, par tout ce qui précède, que le spiritualisme thomiste n'était point un spiritualisme étroit et timide. Il faisait une part, une très grande part à la nature dans la question des origines et des développements ultérieurs. Aussi nettement, sinon plus nettement que la psychologie contemporaine, il distinguait les habitudes de l'espèce et celles de l'individu, et dans les unes et les autres, il signalait avec soin l'influence de l'âme et celle de l'organisme.

Cependant la nature ne supprimait pas la spontanéité de l'individu, parce qu'elle ne déposait en lui que des germes, et que ces germes pouvaient éclore ou s'éteindre, suivant qu'ils étaient favorisés ou contrariés par les agents extérieurs.

Les études subséquentes entreprises et poussées très loin sur des faits héréditaires de tout genre ont apporté à l'ancienne théorie un appui inébranlable. Il est aujourd'hui constaté que, dans un *très grand nombre de cas*,

« Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum *inchoationem naturalem*, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. » (*S. Th.* 1a 2 æ q. 51, a. 1. c.)

1. « In appetitivis autem potentiis, ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi, secundum inchoationes naturales ; sunt enim quidam dispositi, ex propria corporis complexione, ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi. » (Ibid.)

l'influence héréditaire, universellement reconnue, ne se manifeste qu'un temps assez long après la naissance. Pour la tuberculose, il existe dans l'organisme une tendance qui le prédispose à céder à l'action du microbe importé du monde extérieur; mais l'observation seule du plasma germinatif ne permet de remarquer en lui aucune modification histologique qui autorise à conclure que le sujet qui en dérivera doive un jour se trouver atteint d'une lésion quelconque. C'est l'histoire même du sujet qui viendra révéler l'existence du germe déposé en lui par la génération.

Il faut en dire autant du cancer, de la cataracte, des affections hémorrhagiques, rhumatismales et goutteuses. De tous ces faits scientifiquement établis, on peut tirer une preuve péremptoire en faveur de notre thèse sur la *flexibilité* des influences héréditaires. Du moment que cette influence ne se manifeste pas aussitôt après la naissance, mais seulement à des intervalles plus ou moins éloignés, suivant les cas, on peut, à l'aide de mesures préventives bien combinées, la combattre d'avance et l'empêcher de naître. L'enfant aura bien, en venant au monde, apporté un germe morbide, mais une culture contraire étouffera le germe et préservera l'adolescent de la maladie redoutée. Les médecins considèrent la gravelle comme une des affections les plus communément transmissibles, mais ils s'accordent à dire qu'elle ne se montre guère avant l'âge de trente-cinq ans. Si j'apprends que divers membres de ma famille ont eu à souffrir de cette infirmité, je saurai ce que j'ai à faire pour l'éviter, ou tout au moins pour la rendre à peu près inoffensive.

Il existe plusieurs autres faits très dignes de remarque, et qui démontrent jusqu'à l'évidence tout ce qu'il y a de contingent et d'aléatoire dans les tendances héréditaires. Ces tendances, alors même qu'elles ont trouvé un terrain propice, sont bien loin d'évoluer de la même manière, et rien au contraire n'est plus fréquent, que de leur voir prendre les différenciations les plus accentuées. Cette nouvelle dérogation au déterminisme prétendu de la loi, gêne visiblement les psycho-physiciens. « Ce qui est embarrassant, écrit M. Ribot, ce sont les *métamorphoses* de l'hérédité. Très souvent les névropathies ne se transmettent qu'en se transformant. Les convulsions des ascendants peuvent se changer en hystérie ou en épilepsie chez les descendants. On cite un cas où l'hyperesthésie du père s'est irradiée chez ses petits-enfants et a produit la monomanie, la manie, l'hypocondrie, l'hystérie, l'épilepsie, les convulsions, les spasmes.

« Les faits de ce genre abondent. Pour nous en tenir aux métamorphoses d'ordre psychologique, rien n'est plus fréquent que de voir la folie devenir suicide, ou le suicide devenir folie, alcoolisme, hypocondrie [1]. »

Bien plus, dans une même famille dont les nombreux enfants ont tous reçu les atteintes de la phthisie héréditaire, chacun d'eux les a éprouvées à sa manière et sur différents points de l'organisme. Chez l'un, on en ren-

1. *L'hérédité psychologique*, 1re partie, ch. VIII.

contre les produits sur les voies respiratoires, chez un autre, sur les viscères abdominaux, un troisième les localise dans sa tête, un quatrième dans des organes beaucoup moins intimes, ou sur les membres et dans les leviers osseux qui en sont les organes les plus passifs. S'il est vrai qu'il n'y ait pas deux hommes atteints de la même maladie, chez qui elle évolue de la même manière, il n'en est pas moins certain que les maladies se diversifient à l'infini, en passant d'une personne à une autre. Le Dr Bouchard a démontré qu'il existe une telle affinité entre le rhumatisme, l'obésité et le diabète, que ces affections se transforment les unes dans les autres, tout en traduisant une même tendance héréditaire. Les maladies nerveuses sont dans le même cas.

Ainsi, même dans l'ordre physiologique, si propice pourtant à l'action héréditaire, cette action, bien loin d'être uniforme et rigide, revêt de telles variations, qu'il est à peu près impossible de savoir comment elle évoluera en passant des parents aux enfants.

Mais prenons le cas le plus favorable à la thèse de nos adversaires, et supposons avec eux que la maladie est réellement passée des parents aux enfants, et qu'elle s'y est effectuée de la même manière. Est-ce à dire qu'il ne reste rien à faire, et qu'on se trouve en présence d'un déterminisme inflexible ? Pas le moins du monde ; des soins donnés avec intelligence pourront enrayer la maladie, sinon procurer une entière guérison. Une œuvre fort intéressante a été récemment fondée à Argelès par la veuve du docteur Douillard, sous la direction de quelques médecins des hôpitaux de Paris. Il y a là une vingtaine de fillettes et de jeunes filles, toutes nées de parents phthisiques, toutes orphelines, de ce fait, ou de leur père ou de leur mère, sinon de tous les deux. Ces enfants sont choisies malades déjà elles-mêmes, et portant les signes non équivoques de la maladie dont sont morts leurs parents. Eh bien ! depuis dix ans passés que l'œuvre existe, *pas une* enfant n'a succombé à la phthisie. Voilà ce que peut une bonne hygiène, complétée au besoin par quelque médicamentation, pour combattre une des influences héréditaires les plus puissantes parmi celles que reconnaît la médecine.

Les partisans du fatalisme originel n'ont pas davantage observé un autre fait très significatif, et qui peut servir de contre-épreuve à ceux que nous venons de rapporter. Il est, en effet, des cas où la maladie la plus manifestement héréditaire, vous avez déjà nommé la phthisie, naît *spontanément* de la rencontre de causes diverses d'altération des forces du sujet et de certains agents extérieurs plus ou moins essentiels à la reproduction de ce mal. Dans ces cas, et ils ne sont pas rares, la phthisie n'a point été *transmise*, mais *acquise*, et sa cause principale doit être cherchée au dehors et non au dedans.

Jusqu'ici, nous avons étudié les conséquences de l'hérédité physique, et nous avons établi, par l'irréfragable autorité des faits, que ces conséquences n'ont rien d'absolu ni d'inflexible, qu'on peut ou les prévenir ou les atténuer

dans une très large mesure, en s'appuyant sur des principes contraires et d'une efficacité reconnue. S'il en est ainsi dans l'ordre matériel, où la puissance de la nature pourrait, au premier abord, sembler irrésistible, on est en droit d'attendre des résultats meilleurs encore dans l'ordre intellectuel et moral. Car ici l'organisme, et par suite la nature, a beaucoup moins de part, et la spontanéité, la *liberté* de l'individu introduisent dans la question un élément nouveau, dont l'action peut être prépondérante.

Sur ce point de la question, saint Thomas a donné une analyse aussi remarquable par la largeur des vues que par la profondeur du raisonnement. On peut, dit l'éminent docteur, distinguer dans l'homme deux sortes de qualités : les unes *naturelles* ou *innées*, les autres *acquises* ou *adventices*. Les qualités naturelles, à leur tour, concernent la partie intellective, ou la partie organique et les aptitudes dépendantes de l'organisme. En se plaçant au point de vue des premières, c'est-à-dire au point de vue des dispositions que le sujet apporte en naissant, en vertu de sa constitution spirituelle, il a une tendance nécessaire, et qui n'est point soumise au choix du libre arbitre : c'est la tendance qui le porte à vouloir la fin dernière, à rechercher le bonheur.

Si, au contraire, on raisonne sur l'organisme et sur les aptitudes qui en dépendent, l'homme aura diverses tendances naturelles provenant de sa complexion physique ou de telle autre disposition semblable, susceptible d'être influencée par les agents matériels, sans que pourtant ces divers agents réussissent jamais à atteindre le principe immatériel qui est en nous. Donc il est exact de dire que l'homme peut se faire telle ou telle idée du bonheur ou de la fin, si l'état physique où il se trouve engendre en lui une telle inclination pour tel bien déterminé, de préférence à tel autre bien. Mais les inclinations de ce genre demeurent soumises au jugement de la raison, parce que l'appétit inférieur obéit à cette faculté maîtresse. De ce côté donc, la liberté n'a rien à craindre.

Pour ce qui concerne les qualités acquises, il faut porter sur elles le même jugement que sur les habitudes et les passions d'où naissent des penchants déterminés pour tel ou tel bien. Car ces penchants sont pareillement soumis aux décisions de la raison, puisque les qualités ou dispositions qui donnent naissance à ces penchants sont en notre pouvoir, en ce sens qu'il dépend de nous de les acquérir, de coopérer à leur production, ou, au contraire, de les repousser et de nous en défaire. Ainsi, en définitive, nulle cause, soit interne, soit externe, n'a le pouvoir de s'imposer à notre libre arbitre [1].

1. « Qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut supra dictum est (q. præc. a. 2). — Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest homo esse aliqualis

Qu'on admette tant qu'on voudra les influences héréditaires, qu'on invoque la nature, l'organisme et toutes les diverses tendances ou passions qui peuvent en découler, nous les admettons avec saint Thomas autant que personne, mais nous ajoutons avec lui : « *per hæc libertati arbitrii non præjudicatur.* » Car il faut dire des influences originelles comme des passions et des sollicitations extérieures, d'où qu'elles viennent, elles ne sauraient enlever de force notre assentiment, parce qu'elles sont impuissantes à dicter à la raison le choix qu'elle doit faire. Peu importe l'origine d'une tendance ou d'une passion, peu importe sa source et même sa violence, tant que subsiste l'usage de la raison, la volonté, appétit supérieur, a le pouvoir de réprimer, de dompter les instincts inférieurs.

Et ce ne sont pas là de pures affirmations théoriques ; la conscience et l'expérience les confirment chaque jour d'une façon éclatante ; en présence de la même passion, l'incontinent et l'homme chaste tiennent une conduite toute différente : le premier se détermine volontairement à suivre la passion, tandis que le second la combat et la réprime.

« *Non sufficit*, dit excellemment S. Thomas, *ad nostram electionem quæcumque immutatio possit esse in nostro corpore... cùm per hoc non sequantur in nobis nisi passiones quædam vel magis vel minus vehementes ; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur* [1]. »

M. Ribot lui-même est obligé de convenir que les choses se passent ainsi dans un grand nombre de cas « où les tendances héritées n'ont pas un caractére irrésistible. L'homme, héritant des modes de sentir et de penser de ses pères, est *sollicité* à vouloir et par suite à agir comme eux. Cette hérédité des impulsions et des tendances constitue pour lui un ordre d'influences internes au milieu desquelles il vit, *mais qu'il a la faculté de juger et de vaincre.* Elles n'entraînent, pas plus que les autres circonstances internes ou

naturali qualitate secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei ; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit appetitus inferior, ut dictum est (quæst. 81, a. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur.

« Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alium. Tamen istæ inclinationes subjacent judicio rationis ; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet. » (1ª, q. 83, a. 1, ad 3 ; cf. 1ª, q. 81, a. 3, c.)

1. *Cont. Gent.*, l. III, c. 85.

Le saint docteur dit ailleurs dans le même sens : « Anima *regit* corpus et *repugnat* passionibus quæ complexionem sequuntur : ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrænans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio. » (*Cont. Gent.*, l. II, c. 63, n° 4.)

externes, la suppression, l'anéantissement du facteur personnel, quelle que soit sa nature, la nécessité irrésistible des actes. Il dépend, en un mot, de l'hérédité, de faire naître plus ou moins vivement entraîné vers le bien ou le mal, et partant plus ou moins capable de faillir. Mais on ne lui doit ni le vice ni la vertu; le vice et la vertu n'existent point d'eux-mêmes; ils ne consistent point dans la nature fatale des impulsions externes ou internes qui agissent sur nous, *mais dans le concours mental et exécutif de la volonté*[1]. »

Il est vrai que l'auteur admet des cas « où les tendances héritées ont un caractère irrésistible..., où le facteur personnel n'a plus la force de réagir contre ces impulsions internes ».

Qu'il en soit ainsi de la folie, citée par M. Ribot, et de certains cas *extrêmement rares* où l'organisme est tellement déprimé, qu'il ne laisse à la raison que de vagues lueurs et à la volonté qu'une puissance de réaction réduite à son minimum; nul ne songe à le mettre en question. Mais ce sont là des faits qui appartiennent à la tératologie et dont on ne peut tirer aucun argument contre la personnalité et le libre arbitre.

Aussi bien que les nations, Dieu a fait les individus guérissables. L'individu peut apporter en naissant un germe morbide, une inclination vicieuse; mais l'organisme a en lui un principe vital, capable, pour peu qu'on l'aide, d'expulser les éléments nuisibles à la santé, ou du moins d'enrayer leur action; et l'âme a en elle un principe supérieur, immatériel, capable de faire face aux passions qu'engendrent d'ordinaire les influences organiques.

Tout nous autorise donc à conclure avec un écrivain distingué : « Je ne crois ni aux fatalités héréditaires, ni aux destinées inévitables. Chacun répond de soi dans ce monde et la loi des origines n'est trop souvent que la superstition commode des âmes dégoûtées de la liberté[2]. »

La transmission du péché du premier homme à toute la descendance humaine est un dogme fondamental dans la doctrine de l'Église. Voilà certes un cas d'influence héréditaire aussi universel qu'inéluctable. Cependant l'Église maintient, comme un point également fondamental de son enseignement, que chacun de nous est pleinement responsable de ses actes. Certains catholiques bien intentionnés, mais mal inspirés, ont révoqué en doute la puissance de la raison dans l'état de nature déchue; des hérétiques ont supposé aussi que, depuis le péché d'origine, la volonté n'est capable d'aucun bien et se trouve fatalement entraînée dans le parti de la concupiscence. L'Église a condamné les premiers aussi bien que les seconds, et tout en flétrissant le rationalisme orgueilleux qui exalte outre mesure les forces de la nature humaine, elle a toujours pris la défense de la raison et de la liberté individuelle[3].

1. *L'hérédité psychologique*, 3e partie, ch. 3.
2. Rousse, discours prononcé à la réunion générale des cinq Académies. 1890, 25 octobre.
3. Parmi les propositions de Baïus qui ont été l'objet de censure formelle, se trouve la suivante : « Voluntas, quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum, ardoris, nisi ad se præcipitandum, virium, nisi ad se vulnerandum » (n° 33).

Ce qui est vrai de tous les hommes en général est également vrai de chacun en particulier : l'hérédité transmet à tous d'assez fortes influences et à quelques-uns des tendances très accentuées, mais en aucun cas elle ne donne des tendances irrésistibles qui suppriment l'individu et décident de son avenir.

II

L'HÉRÉDITÉ ET LE PROGRÈS

L'idée de progrès ne doit point être rangée au nombre des découvertes modernes. Les anciens, bien loin de l'avoir ignorée ou méconnue, en ont au contraire parlé en excellents termes. Qu'il nous suffise d'interroger Vincent de Lérins et saint Thomas d'Aquin. « Le progrès, dit Vincent de Lérins, consiste en ce qu'une chose s'accroît en restant la même ; le changement a lieu quand une chose se transforme en une autre... que la religion des âmes suive la loi qui régit les corps, qui, bien qu'ils se développent dans le cours des années, restent cependant toujours les mêmes. Il y a une grande différence entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse, mais ce sont les mêmes personnes avec leur même nature qui passent par ces différents âges. Les membres vigoureux de l'adulte sont les mêmes qui étaient tendres et faibles chez l'enfant. Les organes mêmes, qui ne se développent qu'assez tard, existent à l'état rudimentaire dans l'embryon, et il n'y a rien dans le corps du vieillard qui ne soit déjà dans celui du petit enfant. »

Ecoutons maintenant le docteur Angélique : « Il appartient à la nature de l'homme de se servir de la raison pour la recherche de la vérité. Par suite, l'homme doit avancer lentement et progressivement dans la découverte de la vérité... et le temps seul permet de faire les grandes découvertes et d'arriver aux dernières précisions. Non que le temps coopère directement et par lui-même à cette œuvre difficile, mais plutôt parce qu'elle s'accomplit dans le temps. Car, si quelqu'un s'applique à la recherche de la vérité, le temps ne peut manquer de lui apporter un précieux concours en lui permettant de voir dans la suite ce qu'il n'avait pas vu tout d'abord. — La même chose arrivera pour ceux qui viendront après : s'inspirant des découvertes de leurs devanciers, ils en feront à leur tour de nouvelles. C'est ainsi que les sciences et les arts ont progressé ; ce qu'on en savait au commencement était fort imparfait, ce qui a été ajouté à ces premières découvertes est très considérable, chacun ajoutant sa pierre à l'édifice intellectuel commencé par ses prédécesseurs.

« Toutefois, le phénomène contraire pourrait également se produire. Si l'on venait à négliger l'étude ou les recherches, le temps, suivant une remarque d'Aristote, serait plutôt une cause d'oubli et de décadence, soit pour un homme en particulier, soit pour tous les hommes en général. Et c'est là ce

qui explique comment plusieurs sciences assez florissantes chez les anciens sont peu à peu tombées, faute d'être cultivées par leurs successeurs [1]. »

Guillaume d'Auvergne [2], Albert le Grand [3], Vincent de Beauvais [4] et Roger Bacon [5] professent la même doctrine que saint Thomas.

D'après les écrivains dont nous venons d'invoquer le témoignage, le progrès demeure toujours dans les limites de l'espèce. Et il n'est ni fatal ni continu, car, s'il dépend en partie du temps qui permet de l'accomplir, il dépend avant tout du travail et du bon usage des facultés humaines. D'un autre côté, il n'a aucun rapport nécessaire, aucun lien naturel avec l'hérédité.

L'école évolutionniste présente le progrès sous une face absolument nouvelle. D'abord, elle l'étend à la nature tout entière, depuis l'atome jusqu'à l'homme. Ensuite, elle le fait résulter, non pas du libre arbitre, mais de la force même des choses qui pousse tous les êtres à se développer, à devenir parfaits et meilleurs. Dans la nature vivante, des *variétés* nouvelles se transforment sans peine, grâce à l'influence des milieux et à la lutte pour la vie. Une fois acquises, ces aptitudes nouvelles se fixent dans l'espèce par la génération; une sélection intelligente prêtant son concours à l'hérédité, celle-ci fait peu à peu arriver à l'existence des espèces nouvelles de plus en plus parfaites, et le progrès ne connaît plus de bornes. Ainsi raisonnent Darwin et ses partisans.

Dans cette hypothèse, l'hérédité est une loi uniquement et essentiellement bienfaisante.

Une opinion diamétralement opposée a été soutenue par un certain nombre d'écrivains. A leurs yeux, l'hérédité tendrait plutôt à la décadence des races. Les races ont une vitalité limitée; cette vitalité s'affaiblit et s'épuise peu à peu; le sang se vicie, les défauts se transmettent et s'accumulent, en sorte que la génération suivante est toujours pire que celle qui l'a précédée.

Damnosa quid non imminuit dies?
Ætas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem [6].

Ni l'un ni l'autre de ces deux systèmes ne se trouve d'accord avec les faits. Le progrès n'est point continu, et la décadence n'est point irrémédiable et fatale. On voit des individus, on voit des peuples qui avancent, qui s'élèvent à des hauteurs admirables; on en voit qui reculent, on en voit qui se relèvent après être tombés, on en voit, enfin, qui demeurent stationnaires.

1. In I *Ethicorum*, lect. 11, et in III *Politicor*. lect. 8ª; cf. *S. Th.* 1ª 2æ q. 97, a, 1, c.
2. *De anima*, capitul. VI, pars 3ª.
3. *De Elenchis*, l. II, tr. 5, c. 1.
4. *Speculum doctrinale*, l. I, c. 36.
5. *Opus majus*, 1ª pars., c. III, VII, et *Compend. philos*. 1ª pars.
6. Horace, ode VI, v. 37-40.

De plus, la faculté d'avancer ne se trouve pas chez tous au même degré. Les peuplades sauvages de l'Afrique et de l'Amérique semblent bien déshéritées sous ce rapport; les nègres du centre de l'Afrique, les Indiens du nord de l'Amérique en particulier, sont demeurés à peu près dans l'état où les ont trouvés les premiers voyageurs qui les ont décrits.

Un degré plus élevé de civilisation, de quelque manière qu'il se soit produit, n'est pas non plus une garantie nécessaire de la continuation du progrès. L'Inde et la Chine en fournissent un incontestable témoignage. Ces deux peuples, d'ailleurs bien doués, et qui, en des temps fort reculés, possédaient une littérature brillante, semblent, depuis de longs siècles, frappés d'immobilité et d'une sorte de torpeur.

Enfin, des pays très nombreux, l'Asie mineure, la Mésopotamie, la Syrie, l'Égypte et d'autres qu'il est inutile de citer, nous montrent que la civilisation la plus brillante n'est point un don permanent qui assure à certaines nations un monopole perpétuel.

Inutile d'ajouter qu'on attend encore l'apparition si bruyamment annoncée des nouvelles espèces. Après avoir passé en revue toutes les variations connues chez les plantes et les animaux, on ne peut citer une seule espèce qui ait été transmutée.

La *variation* est partout dans la nature, mais la *transmutation* ne se rencontre nulle part, et cela suffit à renverser l'hypothèse transformiste.

Les faits permettent donc de conclure que l'hérédité n'est ni si malfaisante, ni si bienfaisante que veulent bien le dire les faiseurs de systèmes. Ce n'est ni une loi de décadence, ni une loi de progrès; elle peut indifféremment servir à l'un et à l'autre. « Force essentiellement conservatrice, elle tend à transmettre aux descendants la nature de leurs parents tout entière, aussi bien toute détérioration physique, intellectuelle, morale, que toute amélioration physique, intellectuelle, morale. La fatalité aveugle de ses lois *régularise* aussi bien la décadence que le progrès [1]. »

Aux époques de décadence, elle accélère le déclin; aux âges prospères, elle donne une plus forte impulsion à la marche ascendante.

Mais, à ce double point de vue, il importe de bien marquer les limites de son influence.

S'il s'agit de l'hérédité physiologique, on sait que les déviations du type tendent à revenir à l'état normal, que les accidents ne se perpétuent pas, qu'après avoir subsisté pendant quatre ou cinq générations tout au plus, ils s'atténuent, puis disparaissent. La nature porte en soi un principe de résistance et de vitalité qui la défend contre les influences nuisibles, et peu à peu ramène l'individu à l'état normal [2].

Ceci est rigoureusement vrai de la race *abandonnée à elle-même*. Les

1. Ribot, *L'hérédité psychologique*, 3e partie, ch. 1.
2. Par contre, la maladie amène quelquefois une dégénérescence complète.

expériences des éleveurs montrent, il est vrai, que certains caractères physiologiques peuvent être fixés et perpétués par une sélection artificielle continue; mais qui ne voit la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de pratiquer une sélection de ce genre dans le règne humain ?

On arrive au même résultat, si des aptitudes physiques on passe aux aptitudes mentales. M. Ribot le reconnaît sans détour. « Etant donnée l'apparition, dans une famille, d'un talent mathématique, musical ou autre, d'un caractère particulier, comme celui des Guise ou des Condé, est-il fixé pour toujours ? Dans le cas contraire, combien de temps peut-il résister à la dissolution ? »

En ce qui concerne l'homme, on ne peut répondre que par à peu près. Seule l'expérimentation donnerait la réponse exacte, et elle n'a jamais été tentée rigoureusement.

« Qu'on remarque, en effet, ce qui se passe en réalité. Chez un homme, un talent quelconque se produit. Chez ses enfants, une deuxième hérédité entre en jeu, celle de la mère, avec la somme des influences ancestrales qu'elle représente. De même à la troisième génération... Si l'on prend la question sous sa forme pratique, c'est-à-dire selon nos habitudes sociales, on doit admettre que *la persistance de l'hérédité mentale ne dépasse guère quatre ou cinq générations au plus...* » Lucas [1] arrive à la même conclusion : « Le mouvement ascendant des hautes facultés d'un assez grand nombre de fondateurs de races s'arrête presque toujours à la troisième, se continue rarement à la quatrième et presque jamais à la cinquième génération [2]. »

Il faut se rappeler, en outre, les deux lois précédemment établies, que les aptitudes acquises grâce à l'influence du milieu présentent un caractère instable, dû aux variations fréquentes du milieu lui-même [3], et que l'action héréditaire est d'autant plus faible et aléatoire qu'elle s'applique aux facultés mentales d'un ordre supérieur.

Une nouvelle considération vient encore corroborer notre thèse. Chez l'homme, le progrès aussi bien que la décadence tient essentiellement à des causes morales. Le bon ou le mauvais usage de la liberté joue ici le rôle décisif. Mais ce bon ou mauvais usage de la liberté est chose individuelle et personnelle.

Mes parents m'ont transmis un héritage de peu de valeur, mais ils m'ont transmis le pouvoir de travailler; je puis faire mieux qu'eux et laisser à mes descendants un patrimoine appréciable,

Majores pennas nido extendisse loqueris,
Ut quantum generi demas virtutibus addas [4].

1. *Dictionnaire de médecine*, Voisin, art. *Hérédité*, p. 466.
2. *Op. cit.*, ibid.
3. Supra, ch. II, a. 1 et 2.
4. Horace, Epist., ep. XX, v. 22.

Ils m'ont transmis des tendances fâcheuses ; qui m'empêche de *réagir*, et si je trouve aide et appui, de vaincre le mal par le bien et de m'élever jusqu'à la vertu ?

Mes parents étaient bons et vertueux et je leur dois un heureux naturel. Mais la nature ne fait pas la vertu, elle y dispose seulement. Sans doute, l'honneur me fait un devoir de porter dignement le nom que j'ai reçu de mes ancêtres. Mais le sentiment de l'honneur n'est pas une contrainte ; je puis refuser la lutte et forfaire à l'honneur. Entre certaines mains, le plus riche héritage est bientôt dissipé.

Il faut le redire, dans les choses matérielles la transmission s'opère sans trop de peine, et les améliorations une fois introduites se fixent d'elles-mêmes. Mais il en est tout autrement dans les sphères supérieures de l'âme ; ici la simple transmission rencontre bien des difficultés, la *conservation* et l'*accumulation* en rencontrent de plus grandes encore. Les sciences physiques ont fait de nos jours d'immenses progrès ; où sont les progrès de la morale, de la métaphysique, de l'art lui-même ?

« La loi du progrès, dit fort justement M. Caro, n'atteint que les données matérielles et scientifiques, les instruments et les méthodes, cette partie extérieure de l'art qui peut s'enseigner et se transmettre ; elle laisse en dehors l'art lui-même, dans sa pure et libre essence, dans ses conditions intérieures qui sont la sincérité de l'émotion et l'invention. Or, il n'y a ni recettes empiriques, ni formule savante qui contienne ce secret, qui puisse l'expliquer et le transmettre à d'autres. Dans la sphère de l'art, passé un certain degré nécessaire, plus de science ne fera pas plus d'invention, plus de lumière ne fera pas plus de génie. Le moindre élève du Conservatoire sait mieux orchestrer un opéra que ne l'eût fait Haendel ou Pergolèse. Qu'importe ? Cela donnera-t-il la seule chose qui compte, l'idée ? Les moyens de l'art font des progrès, le génie de l'art n'en fait pas. Pourquoi cela ?... C'est que, tandis que la science est le résultat du calcul et de l'expérience, qui multiplient sans fin leurs sommes, l'art est le résultat du sentiment et de l'imagination, qui ne s'*accumulent* pas et ne se transmettent pas [1] ; en ce sens, il est quelque chose d'absolu, de non perfectible par conséquent.

« En tous lieux, en tout temps où les données premières ne font pas défaut, l'art a pu atteindre sa perfection intrinsèque, et n'est-ce pas pour l'artiste une magnifique grandeur que d'appartenir à cette race où chacun fait sa noblesse soi-même, sans espoir de dépasser ses aïeux, mais avec la certitude de n'être pas dépassé par ses descendants [2] ? »

Ce qui est vrai de l'art, l'est à bien plus forte raison de la métaphysique et de la morale, plus immatérielles encore par nature, et par suite plus malaisées encore à transmettre, à augmenter et à conserver.

1. L'imagination est transmissible, mais non pas, sinon indirectement et imparfaitement, l'idée, l'invention, chose immatérielle, la seule qui ait une importance décisive dans l'art.

2. *Problèmes de morale sociale*, ch. XIV.

Si, de ces hautes régions, nous descendons dans les sphères moyennes où s'agitent le plus grand nombre des vivants, nous dirons que deux forces rivales se trouvent sans cesse en présence, la tendance au mouvement, à la variation, et la tendance à la stabilité, au repos. L'individu et les circonstances contingentes du milieu représentent la première de ces forces, l'espèce représente la seconde, et leur union donne la vie, c'est-à-dire l'unité dans la variété. Quant à l'hérédité, elle prête indifféremment son concours à l'une et à l'autre, et par là même elle ne saurait servir à trancher le débat.

Or, si l'individu représente le nombre, l'espèce représente l'énergie et la durée. Les individus appartiennent à l'espèce, et celle-ci, une et immuable, contient les variations individuelles dans de justes bornes, et assure le triomphe du type, c'est-à-dire la permanence de tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'être.

On a, de nos jours, beaucoup trop célébré la loi de l'évolution sous toutes ses formes, en histoire naturelle, en philosophie, en religion, en littérature, en morale, en politique. On a perdu de vue une loi supérieure en élévation et en puissance, la grande loi de la permanence et de l'unité.

Salomon était un écrivain inspiré. C'était aussi un profond génie et un observateur très attentif et très sagace. Il nous a transmis le résumé de ses visions et le résultat de ses réflexions dans ces mémorables paroles qui ont à nos yeux la valeur d'axiomes universels :

« *Quid est quod fuit ? ipsum quod futurum est.*

« *Quid est quod factum est ? ipsum quod faciendum est.*

« *Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere : Ecce hoc recens est : jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos* [1]. »

1. *Eccles.*, I, 9, 10.

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES

1re séance. — *Jeudi 2 avril, 9 heures du matin.*

M. Domet de Vorges, président de la section, ouvre la séance, assisté des deux vice-présidents, M. le docteur Kiss, de Budapest, et M. de Margerie.

M. l'abbé Bouisson et M. Desplaces remplissent les fonctions de secrétaires.

M. le baron von Hertling et M. Grauert, vice-présidents d'honneur, assistent à la séance.

M. de Vorges, souhaitant la bienvenue aux membres de la section, rappelle la manière distinguée avec laquelle M. de Margerie a dirigé les débats dans le précédent Congrès. Il exprime l'espoir que les membres de la section, par la modération dans les discussions et par le respect des opinions respectives, rendront sa tâche plus facile.

La parole est donnée à M. Huit, docteur ès lettres, pour lire un mémoire sur le *Dictionnaire philosophique contemporain* (v. ci-dessus, p. 5).

Après la lecture, M. L. Couture demande à présenter quelques observations de grammairien et d'humaniste : 1° Serait-il vrai, comme on l'a dit, que V. Cousin eût fait inscrire le mot εκλεκτισμός dans les dictionnaires classiques ? Il est fort douteux que le mot se trouve dans les philosophes alexandrins, il y a là une recherche à faire ; 2° M. Huit use de cette locution les *choses en soi*, qu'on a reprochée dans le temps à Lamennais comme une incorrection. On peut dire la *chose en soi*, mais soi n'est jamais pluriel d'après l'Académie [1] ; 3° Il est à regretter que l'excellent mémoire lu par M. Huit ne soit pas entré sur le terrain de la psychologie : c'est là surtout qu'on se plaît à obscurcir les notions

1. Les lecteurs pourront remarquer que M. Huit a fait droit dans l'impression aux observations de M. L. Couture.

les plus simples en remplaçant les termes usuels par une foule de néologismes rébarbatifs.

M. de Vorges appuie cette dernière observation. Il fait remarquer qu'à chaque ouvrage nouveau, on est obligé d'apprendre comme une nouvelle langue. Cela vient de la tendance de l'esprit moderne à s'affranchir de toutes règles et de la manière même dont les penseurs contemporains envisagent la philosophie qui, pour eux, est plutôt un art qu'une science : chacun veut apporter un système original conçu sous un point de vue à lui qu'il exprime par des mots à lui.

Après cet échange d'idées, M. l'abbé Carić lit une note sur *Une définition du beau* donnée par le docteur Pétrich, philosophe de Dalmatie (v. ci-dessus, p. 12).

A la suite de cette lecture, une discussion s'engage sur la définition du beau donnée par saint Thomas.

M. l'abbé Vallet n'admet pas que la définition du beau donnée par saint Thomas soit subjective et non objective. Le saint docteur définit le beau : *Resplendentia formæ super partes materiæ proportionatas vel super diversas vires vel actiones* (*op. de Pulchro*). Cette définition a le grand avantage de convenir également à la beauté physique et à la beauté immatérielle et morale ; elle indique nettement l'élément matériel et l'élément formel du beau et elle met en pleine lumière, à la première place, l'élément formel, *splendor formæ super partes*.

M. l'abbé Carić réplique que saint Thomas ne distingue pas les définitions subjectives et les objectives, et quoique sa définition soit juste comme plusieurs autres citées dans la note qu'il vient de lire, elle n'est pourtant pas absolument objective, par conséquent elle ne rend pas superflue la définition du docteur Pétrich.

M. Vallet répond que la forme n'est pas une simple idée de l'esprit, mais bien une réalité objective et même l'élément principal et spécifique de l'être. La définition subjective du beau donnée par saint Thomas serait celle-ci : *pulchra quæ visa placent*. Cette définition fait du sentiment esthétique un sentiment désintéressé, puisque ce qui nous plaît dans le beau, c'est sa beauté même et nullement l'avantage qu'on peut en retirer.

M. le docteur Martin pense que le beau est inséparablement l[illegible] au vrai et au bien. Il croit que la meilleure définition qu'on en puisse donner est de dire qu'il est l'harmonie des choses.

M. le Président fait observer que M. l'abbé Carić a tenu compte, dans sa note, de l'analogie du beau avec le bien.

Le R. P. Gayraud tient à relever une expression de M. l'abbé Carié qui a rangé saint Thomas parmi les esprits analytiques. Saint Thomas est un esprit synthétique et analytique à la fois. Il sait descendre des principes généraux aux faits particuliers aussi bien que s'élever des faits particuliers aux lois générales.

M. l'abbé Duquesnoy donne lecture d'un intéressant mémoire sur *L'unité des preuves de l'existence de Dieu* (v. ci-dessus, p. 18).

Avant d'ouvrir la discussion sur ce travail, M. le Président exprime le regret que M. l'abbé Monchamp, directeur du séminaire de Saint-Trond, en Belgique, ne soit pas là pour lire un mémoire qu'il a rédigé sur les preuves de l'existence de Dieu. Dans ce mémoire, qui sera inséré au compte rendu (v. ci-dessus, p. 33), l'auteur donne de très sages conseils sur l'usage à faire des différentes preuves de l'existence de Dieu contre les incroyants.

M. le Président donne ensuite la parole à M. Gardair pour présenter une observation sur le mémoire qui vient d'être lu.

M. Gardair fait remarquer que M. l'abbé Duquesnoy n'a pas pris le mot contingent dans le sens où on l'emploie d'ordinaire. Contingent, dans le sens propre, ne signifie pas quelque chose qui a eu un commencement, mais bien quelque chose qui pourrait ne pas être. L'idée d'une série infinie d'êtres contingents n'est pas en soi contradictoire. On peut l'admettre sans affaiblir en rien la preuve de l'existence de Dieu. Il suffit de démontrer que cette série n'a pas sa raison d'être en elle-même.

M. Gardair ajoute cette observation que Dieu connaît d'une seule vue toute la série des êtres créés et possibles. Cette série est certainement indéfinie. On ne saurait donc nier la possibilité d'une série indéfinie.

Plusieurs assistants font remarquer que Dieu voit tous les possibles sous une seule idée qui est lui-même. Il n'y a donc pas en lui une série indéfinie d'idées.

M. de Vorges fait observer qu'autre chose est de concevoir l'indéfini, autre chose de le réaliser. Personne ne conteste la possibilité de l'indéfini abstrait, tel que l'indéfini des mathématiques. La difficulté n'existe que pour l'indéfini concret et réel.

Le R. P. Gayraud est de l'avis de M. Gardair. On n'a pas encore démontré l'impossibilité absolue d'une succession indéfinie de causes efficientes. Par conséquent on ne saurait fonder sur cette impossibilité une solide démonstration de l'existence de Dieu. L'existence de l'être nécessaire est établie par la contingence des causes comprises dans la

série et de la série elle-même. La raison suffisante des causes et de la série ne se trouve que hors de la série dans une cause transcendante nécessaire.

M. l'abbé Vacant pense que la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'une cause première est fondée sur la contingence du monde fini. Sa valeur est indépendante de la question de savoir si le monde est, oui ou non, éternel et si un nombre infini d'êtres successifs répugne.

Il ajoute que M. l'abbé Duquesnoy ne paraît pas entendre comme saint Thomas ce qui est contingent. Le contingent est ce qui pourrait être ou ne pas être. Du moment que le monde pourrait être ou ne pas être, il faut qu'il existe une cause non contingente qui l'ait déterminé à être et lui ait donné l'existence.

M. de Margerie tient à rappeler que, sur cette question de l'éternité du monde, il y a opposition entre saint Thomas et saint Bonaventure.

M. de Margerie se range à l'idée de saint Bonaventure. Il fait observer que l'hypothèse de l'existence éternelle du monde créé dans le passé oblige à admettre une somme infinie d'évènements déjà écoulés. Or, à chaque moment, de nouveaux évènements viennent s'ajouter à cette somme. On aura donc un infini croissant, un infini qui, à chaque instant, devient plus grand que lui-même, ce qui est absurde.

M. le Docteur Kiss dit que la question du nombre infini est l'objet d'un travail qu'il compte présenter au Congrès et fait ses réserves pour le moment où l'on discutera son mémoire.

M. Fonsegrive pense que M. Gardair aurait pu ne pas faire intervenir dans la question la vision divine des êtres successifs qui implique un profond mystère.

M. Gardair répond qu'il n'a parlé de la vision divine que pour faire comprendre sa pensée. C'est sur la raison humaine qu'il s'appuie. Il ne croit pas qu'une série indéfinie sans commencement ni fin soit rigoureusement contradictoire.

M. l'abbé Duquesnoy croit que Dieu voit toujours à l'état fini, et telle qu'elle est, une durée qui, bien que sans terme, est toujours à l'état fini. Il déclare avoir donné au mot contingent sa signification latine *contingit*, ce qui arrive.

La séance est levée à onze heures.

2e séance. — *Jeudi 2 avril, 3 heures 1/2 du soir.*

Séance commune aux sections de philosophie et des sciences.

Les sections de philosophie et des sciences se réunissent à 3 h. 1/2 du soir pour entendre un mémoire du R. P. Bulliot sur *Les imperfections des théories chimiques.*

La séance est ouverte par M. de Vorges, président de la section de philosophie, ayant à ses côtés M. le docteur Lefebvre, président de la section des sciences, et M. de Lapparent.

M. de Vorges invite le R. P. Bulliot à lire son mémoire. Ce mémoire sera inséré au compte rendu de la section des sciences.

En ce moment, S. G. Mgr Freppel, évèque d'Angers, président général du Congrès, entre dans la salle, accompagné de Mgr Bouvier, évêque de Tarentaise. Le Président prie Mgr Freppel de vouloir bien diriger la discussion.

Après la lecture du travail du P. Bulliot, M. Witz demande la parole pour défendre la théorie mécanique de la chimie ; il pense que le R. P. Bulliot n'a pas attribué à cette théorie le rôle éminent qui lui revient. Cette théorie, fondée sur l'observation des phénomènes thermiques qui accompagnent toute réaction chimique, est indépendante des hypothèses qu'on peut faire sur la nature même de ces réactions et c'est pour cela qu'elle domine toutes les autres théories. La base en est purement expérimentale. En faisant la part de la chaleur absorbée ou fournie par les phénomènes concomitants, on a réussi à dégager nettement la part qui revient à l'action chimique proprement dite et les affinités ont pu être mesurées par les calories mises en œuvre. Le principe du travail maximum remplace les lois de Berthollet. La combinaison qui se produit de préférence à toute autre est celle qui donne le plus de calories. Cet énoncé suffit à prédire ce qui devra se passer dans l'action réciproque des acides, des bases et des sels.

M. Witz ajoute qu'il y a chimiquement une très grande différence entre le mélange et la combinaison. La combinaison se fait avec une manifestation thermique, le mélange n'est accompagné d'aucun dégagement de chaleur si l'on écarte soigneusement toute modification physique ou tout travail mécanique. Pour ce qui est de l'état dans lequel se trouvent les atomes dans les combinaisons, M. Witz rappelle la loi de Wœstyne qui peut donner de précieuses indications dans certains cas déterminés.

Le R. P. Bulliot fait remarquer que les difficultés présentées par M. Witz ne s'adressent qu'à l'un des deux arguments principaux sur lesquels il a appuyé sa thèse. Manifestement la théorie thermochimique laisse entièrement de côté l'étude des causes de la structure propre à chaque molécule aussi bien que le rôle de cette même structure dans la production des propriétés nouvelles des composés. Or, le changement défini de la structure et la production d'un nouvel édifice savant et régulier est l'un des côtés les plus importants et les plus féconds dans l'étude des phénomènes de la combinaison. Il est la base de la grande théorie atomique et, par conséquent, la théorie thermochimique qui n'en tient pas compte n'est qu'une théorie partielle et insuffisante de la combinaison chimique. Or, cela seul suffit à la thèse du P. Bulliot, et quand bien même les phénomènes thermochimiques donneraient la mesure exacte de l'énergie chimique dépensée ou acquise, la thèse soutenue ne serait point ébranlée. Le P. Bulliot constate que des chimistes illustres comme Thomsen, Lotharmeyer et bien d'autres ne cessent pas d'opposer des faits aux théories, trop absolues à leurs yeux, de M. Berthelot.

Le R. P. Poulain croit devoir signaler une confusion d'idées assez fréquente. On semble croire qu'il n'existe qu'une théorie mécanique de l'univers. Or, il y en a deux, absolument différentes. L'une est la théorie cinétique : elle admet qu'il n'y a pas de vraies forces dans la nature, mais seulement des mouvements et des chocs ; l'autre, beaucoup plus répandue, est la théorie dynamique : elle admet, outre les mouvements, des activités, des forces d'attraction et de répulsion ; elle se subdivise même en plusieurs systèmes. Par exemple, les uns admettent l'action à distance, ou mieux, que tout se passe comme s'il y avait action à distance ; d'autres pensent, avec le P. Palmieri, que l'atome est une substance simple, mais occupant un certain espace, parce qu'elle se trouve *tota in singulis partibus*. Dans ces dernières années, plusieurs auteurs ont semblé ne pas s'en apercevoir et ont cru avoir écrasé toutes les théories mécaniques parce qu'ils en ont réfuté une, la théorie cinétique, ce qui paraît assez facile à faire. Mais qu'on essaye donc de réfuter l'autre.

Le P. Poulain relève l'opinion du P. Bulliot que, lorsque deux corps se combinent chimiquement, leurs propriétés sont intimement changées, que ce ne sont pas seulement les résultantes qui changent, mais les forces composantes, non seulement les effets, mais les causes elles-mêmes. Le R. P. Poulain nie absolument une telle doctrine et défie le P. Bulliot d'en donner la preuve.

Les chimistes sont amenés à une conception toute contraire et bien plus simple. Prenez deux barreaux aimantés et réunissez leurs pôles de noms contraires : au point de jonction, ils cessent d'attirer la limaille de fer. Voilà un changement de propriété : il semble profond et n'est pourtant que superficiel. En réalité, les propriétés cachées, les attractions ont persisté. Si elles n'apparaissent plus, c'est simplement parce qu'elles se neutralisent.

Le R. P. Bulliot fait observer qu'il n'a pas parlé de propriétés physiques, il n'a eu en vue que les propriétés chimiques qui sont plus profondes.

Le R. P. Poulain répond qu'il a bien compris ainsi l'intention du P. Bulliot, mais l'exemple qu'il a choisi n'est qu'un premier pas vers son but. Considérez maintenant l'atome d'oxygène et celui d'hydrogène comme deux aimants très petits. Sans doute ils ne le sont pas en réalité, mais cette conception approximative est très raisonnable, car la décomposition de l'eau par la pile semble indiquer qu'il y a quelque chose comme des pôles dans les atomes. Ces deux atomes, rapprochés comme les barreaux aimantés, voient se neutraliser certaines de leurs actions et, par suite, leurs propriétés extérieures sont modifiées. Il n'est pas besoin de supposer que leurs propriétés intimes ont aussi changé. Il n'y a là qu'un fait simple et vulgaire de mécanique.

Pareillement, quand le soufre s'unissant à l'oxygène prend la propriété appelée acidité, ce n'est qu'un faible changement de propriétés mécaniques. Cela signifie simplement que cet agrégat peut se souder à un autre agrégat appelé base. Ce sont de simples phénomènes d'équilibre. Les résultantes des forces sont changées, non les forces elles-mêmes. On peut admettre qu'il n'y a là qu'une question d'agencement.

Mgr Freppel fait observer que cette théorie ne laisse aucune différence sérieuse entre la combinaison et le mélange.

Le R. P. Poulain répond par une distinction. Au point de vue métaphysique, non, il n'y a pas de différence, mais au point de vue physique, il y en a de très grandes : il y a, par exemple, la loi des proportions définies qui ne s'applique pas aux mélanges. Voici un cas très propre à faire comprendre le caractère spécial des combinaisons : la formation des iodures de mercure. Je broie dans un mortier de l'iode et du mercure ; si l'iode est en excès, j'obtiens un premier composé, le sel rouge, qui renferme les composants en proportions bien déterminées. Si c'est le mercure qui est en excès, j'obtiens le sel vert. Mais

pour les cas intermédiaires, que va faire la nature? va-t-elle me donner des corps intermédiaires? nullement. Un certain nombre de molécules formeront du sel rouge, d'autres du sel vert, et on peut les séparer avec l'alcool. Ces deux composés que la nature a produits, à l'exclusion de tous les autres, on les appelle combinaisons. Au contraire, mettez du sel de cuivre dans l'eau : il se dissout; si vous augmentez la dose, il se dissout encore, il n'y a plus de proportions définies. Voilà un agrégat d'un genre bien différent du premier, on l'appelle mélange. Je suppose toutefois qu'on n'arrive pas au degré de saturation ; il se produit alors une sorte de cas intermédiaire entre le mélange et la combinaison. On obtient des proportions définies, mais auxquelles on n'est arrivé que graduellement et qui, elles-mêmes, varient graduellement avec la température. En terminant, le R. P. Poulain tient à faire remarquer que ces théories n'attaquent nullement la doctrine de la matière et de la forme. Sa conviction est qu'il n'y a pas de désaccord véritable entre les chimistes et les scolastiques. Bien plus, leur union est désirable et il faut y travailler. Ce qui fait que les chimistes ne songent nullement à contester que l'atome soit composé de matière et de forme, c'est qu'ils ne s'occupent pas de sa composition métaphysique. Ils demandent seulement que, comme première mise de fonds, on lui accorde certaines propriétés physiques et chimiques. C'est uniquement sur la question des composés que les divergences apparaissent. Mais c'est là une question secondaire sur laquelle, même entre scolastiques, on n'est nullement d'accord.

M. Witz remarque que la thermo-chimie établit une différence profonde entre le mélange et la combinaison. L'énergie potentielle du mélange est égale à la somme d'énergie des composants ; au contraire, l'énergie de la combinaison peut être plus grande ou plus faible suivant qu'elle est endothermique ou exothermique.

M. de Vorges dit que le débat est occasionné par la manière différente dont les diverses écoles envisagent les propriétés des corps. Tout le monde est à peu près d'accord que les propriétés physiques sont pour la plupart superficielles ; les propriétés chimiques sont plus profondes. Mais les uns pensent que ces propriétés chimiques sont tout-à-fait intimes à la substance, tandis que les autres les jugent encore relativement superficielles. Il n'y a pas le moindre doute que le changement de propriétés intimes impliquerait un changement dans la substance ; mais les propriétés chimiques ne sont-elles pas elles-mêmes des résultantes de propriétés plus intimes? Dans ce cas, il n'y

aurait rien à conclure. Il lui paraît très admissible qu'il y ait des propriétés encore plus profondes que les propriétés chimiques et dont nous n'avons pas la connaissance directe, et celles-là seules seraient liées intimement à la constitution de l'être corporel.

Le R. P. Gayraud fait observer que la question de la matière et de la forme est de l'ordre métaphysique et que loin d'écarter les notions d'être, de substance et de nature, c'est sur elles qu'il faudrait s'entendre tout d'abord. Peut-on résoudre par les seuls procédés de la méthode expérimentale le problème des premiers principes intrinsèques de l'être matériel et sensible, que l'emploi de cette méthode suppose déjà constitué ?

Dom Lamey pense que dans tout ce qui vient d'être dit à des points de vue si divers à l'encontre de la thèse du P. Bulliot, le principal au moins reste debout. Il croit utile de le constater, puisqu'il en résulte que les lignes essentielles de la philosophie scolastique n'ont pas été attaquées. Il croit pouvoir poser trois conclusions de cette discussion : 1° La théorie chimique qui voudrait expliquer la différence de nature des combinaisons par le seul changement de groupement atomique est tout à fait insuffisante, mais il ne s'ensuit nullement qu'une disposition géométrique des éléments matériels soit à rejeter dans l'adaptation de la doctrine scolastique de la matière aux données scientifiques modernes. 2° Si la différenciation des substances chimiques peut s'expliquer par l'hypothèse de corps simples et irréductibles, il faut pourtant admettre qu'une modification profonde intervient dans le phénomène de la combinaison chimique, en sorte que la composante qui joue le rôle d'acide agit sur celle qui joue le rôle de base, de la même manière que la forme agit sur la matière. 3° Enfin, entre les deux susdites composantes, il faut admettre une résultante qui est la condition de leur accord, force que les chimistes reconnaissent sous le nom d'affinité et que les scolastiques ont désignée sous celui de vertu ou qualité occulte.

Pendant cette discussion si mouvementée, l'affluence est devenue tellement grande que beaucoup de personnes ne peuvent pénétrer dans la salle. Mgr Freppel, qui préside, propose alors aux sections réunies de se transporter dans la grande salle de l'Institut.

Dans ce nouveau local, Mgr d'Hulst donne lecture d'une partie d'un mémoire du docteur Ch. Braig, curé de Wildbad, Würtemberg, sur l'*Histoire de la notion de matière dans l'antiquité et dans la science moderne* (v. ci-dessus p. 42.)

La séance est levée à 6 heures du soir.

3e SÉANCE. — *Vendredi 3 avril, 9 heures du matin.*

La séance est présidée par M. DE VORGES, président de la section.

MGR TURINAZ, évêque de Nancy, et MGR BOUVIER prennent place au bureau.

M. L'ABBÉ MORLAIS lit un mémoire sur *La morale chrétienne et le désintéressement.* Dans ce mémoire, le savant professeur à l'Université catholique de Toulouse s'attache à démontrer que la morale chrétienne n'exige pas un désintéressement absolu, que la considération de son bonheur est une chose naturelle à l'homme, qu'il ne peut pas et qu'il ne doit pas la négliger, et qu'il suffit que l'homme cherche son bonheur dans le même but qui est son devoir.

M. DE MARGERIE ayant fait remarquer que quelques points traités dans le travail de M. l'abbé Morlais sont aussi traités dans le sien, la section, consultée par le président, décide qu'on remettra la discussion après la lecture de tous les mémoires inscrits à l'ordre du jour.

M. le Président appelle ensuite M. L'ABBÉ BIGINELLI pour lire le mémoire en latin qu'il a envoyé au congrès. Cet ecclésiastique n'étant pas présent, le Président résume en quelques mots son travail. Le mémoire a pour objet le principe ou la règle suprême de la morale *De supremo principio moralitatis.* L'auteur distingue les définitions subjectives de ce principe et les définitions objectives. Il rejette les définitions subjectives comme entachées d'idéalisme ou de scepticisme. Parmi les définitions objectives, il en critique plusieurs qu'il trouve insuffisantes. Il conclut en recommandant la définition de Rosmini, qu'il regarde comme résumant la doctrine de saint Augustin en cette matière : agis toujours conformément à la hiérarchie des êtres.

M. LE DOCTEUR KISS donne lecture d'un mémoire également en latin qui lui a été remis par M. Antonius Nosser (Autriche-Hongrie) sur la liberté et le déterminisme. Le déterminisme dont parle l'auteur n'est pas précisément celui qui s'appuie sur la nécessité métaphysique de la cause, ou sur l'inviolabilité des lois physiques. Il s'agit de ce déterminisme plus restreint qui est l'objet de controverses dans les écoles orthodoxes et qui tient à la manière dont on explique l'influence des motifs sur la liberté.

M. DE MARGERIE communique ensuite à la section une partie de son excellente étude sur le libre arbitre (v. ci-dessus p. 67).

Après cette lecture très applaudie par l'auditoire, la discussion est ouverte sur l'important sujet auquel est consacrée la séance.

Mgr Turinaz aperçoit des difficultés dans l'assimilation que M. de Margerie a faite entre le rapport de principe à conséquence et celui de moyen à fin. M. de Margerie suppose que, d'après saint Thomas, la fin suprême est toujours devant nos yeux, et que nos actes sont toujours des moyens pour y arriver. Or, Mgr Turinaz n'admet pas que l'on choisisse toujours le moyen le meilleur pour arriver à la fin. Il n'est pas exact de dire qu'on a toujours devant les yeux la fin suprême, ni qu'on y tende comme on va d'un principe à sa conséquence logique.

M. de Margerie répond que l'assimilation contestée est expressément professée par saint Thomas lui-même. Et c'est précisément parce que les explications du saint docteur ne paraissent pas sauvegarder suffisamment le libre arbitre, qu'il a présenté les corrections et compléments contenus dans son mémoire.

M. l'abbé Carić dit que très souvent les actions de l'homme ne correspondent pas aux idées qu'il devrait avoir ou même qu'il a. C'est pour expliquer ce fait que M. de Margerie a dit, en modifiant la doctrine de saint Thomas, que les décisions de la volonté ne dépendent pas du jugement, mais qu'elles ont leur raison d'être dans les motifs. Mais la doctrine de saint Thomas n'a pas été complètement exposée. Saint Thomas admet : 1° l'influence très grande des circonstances accidentelles et extérieures sur la volonté humaine ; 2° l'influence de l'Être suprême sur la volonté. On ne peut pas dire que nos actions dépendent exclusivement de motifs, en laissant ces points de côté. Il y a dans toutes les actions un jugement, souvent sommaire, qui compare la loi morale, mais pas toujours la fin suprême, avec l'utilité temporaire et le plaisir du moment. Ce jugement peut être très rapide, il peut être déraisonnable, il n'en reste pas moins comme jugement. La doctrine des motifs semble dangereuse. Mais il est possible de concilier les deux théories en considérant les conclusions des jugements comme des motifs des actions humaines.

M. de Margerie répond que ce que M. l'abbé Carić présente comme jugement n'est autre chose que la résolution même. Ceux qui soutiennent que la volonté suit toujours le dernier jugement pratique sont conduits, sous peine de nier le libre arbitre, à présenter le jugement comme un acte libre, c'est-à-dire comme une résolution. Dans la doctrine que M. de Margerie propose, la volonté est indéterminée, c'est-à-dire libre, parce que les motifs intelligibles et les mobiles pas-

sionnés entre lesquels est le conflit, sont incommensurables. Par suite de cette incommensurabilité, les uns ne peuvent être dits plus forts ou plus faibles que les autres et aucun d'eux n'est déterminant.

M. l'abbé Vacant remarque que M. de Margerie a opposé le sensible à l'intelligible en disant que ces deux genres de motifs sont incommensurables. Mais le sensible, comme tel, n'agit que sur l'appétit sensitif; la volonté proprement dite ne se détermine par une donnée sensible que si cette donnée est devenue motif intellectuel. S'il arrive quelquefois que le sensible nous mène, c'est que la volonté s'est abstenue d'agir, et a laissé notre conduite à l'appétit sensitif. Nous ne sommes responsables de tels actes que pour ne les avoir pas empêchés quand nous aurions pu et dû le faire.

M. Gardair croit inutile de mettre en avant cette opposition du sensible et de l'intelligible. Le sensible n'existe pas en Dieu ni dans les anges. Cependant Dieu et les anges sont libres. La raison du libre arbitre est tout entière dans la nature intellectuelle de la volonté. M. de Margerie lui-même fait à certains moments rentrer le sensible dans l'intelligible, en tant que le sensible est apprécié par l'intelligence. A ce point de vue, on peut admettre une certaine influence du sensible.

M. de Margerie répond : 1° En ce qui concerne la liberté divine, que sans doute sa réalité est philosophiquement démontrable, mais que son comment reste un mystère.

2° En ce qui concerne le péché des anges, que le péché des anges rebelles a eu sa source, non pas sans doute dans un appétit sensitif qui répugne à leur nature, mais dans la libre préférence donnée à un mobile passionné d'ordre spirituel (tentation ou suggestion d'orgueil).

3° En ce qui concerne la liberté humaine, qu'à la vérité le mobile passionné, soit sensitif, soit spirituel, n'agit sur la volonté qu'en prenant quelque figure de motif; mais que, dans son fond, il demeure mobile passionné, et que nous avons conscience de lui comme tel.

M. Gardair insiste. L'hétérogénéité des motifs n'est pas nécessaire pour expliquer la liberté, il suffit que nos actes soient des moyens insuffisants d'atteindre le bien complet. En présence de tout bien limité, l'intelligence compare ce bien relatif au bien absolu parfait : c'est le platonisme dans l'eudémonisme.

M. de Margerie déclare s'en tenir à sa précédente réponse et aux explications données dans son mémoire.

La séance est levée à 11 heures 1/4.

4e séance. — *Vendredi 3 avril, 3 heures 1/2 du soir.*

(Séance commune aux sections d'anthropologie et de philosophie)

La séance est ouverte sous la présidence de M. le marquis de Nadaillac, président de la section d'anthropologie. Elle est honorée de la présence de Mgr Hugonin, évêque de Bayeux, de Mgr Turinaz et de Mgr Bouvier.

M. de Kirwan, membre de la section d'anthropologie, lit un mémoire extrêmement intéressant sur les *Différences de l'intelligence et de l'instinct.* (V. ci-dessus, p. 111.)

Mgr d'Hulst, après avoir fait l'éloge de ce mémoire où la science du naturaliste s'allie au spiritualisme le plus pur, fait remarquer que M. de Kirwan, d'accord avec les scolastiques, refuse aux animaux les idées générales. M. de Kirwan a parfaitement raison; il distingue très heureusement les opérations cognitives des animaux de celles qui supposent l'exercice de la raison. Toutefois, même après qu'on l'a entendu, un point demeure obscur. Comment ces connaissances sensibles, singulières, attachées à un seul fait, qu'enferment un seul temps et un seul lieu (sub hic et nunc), comment de telles connaissances peuvent-elles être liées entre elles par des sortes de raisonnements? Les scolastiques essaient de l'expliquer par une faculté inférieure à la raison, qu'ils appellent *l'estimative*, qui lie entre elles les idées sensibles. Cette théorie doit être vraie, mais elle ne satisfait pas complètement l'esprit, parce que, faute sans doute d'expérience, nous n'arrivons pas à concevoir le nexus conscient des opérations mentales sous une autre forme que celle des idées générales. Et dès lors, quand on nous montre un véritable raisonnement chez l'animal, nous sommes portés à lui attribuer de telles idées. Ce serait rendre un vrai service au spiritualisme, que d'approfondir cette notion d'une faculté estimative non rationnelle, et de montrer comment elle peut suffire à expliquer les ruses des animaux, celles du moins qui ne sont pas la répétition automatique d'actes dus à des impulsions héréditaires.

M. Gardair dit que les faits dont parle Mgr d'Hulst, supposent de véritables comparaisons sensibles, des jugements en un mot, mais sur l'individuel seulement. Ce n'est pas à une intelligence capable de notions universelles qu'il faut les attribuer, ni même à la *vis cogitativa*, faculté humaine d'appréciation sensible, mais à la *vis æstimativa*, qui

est capable d'une certaine appréciation sensible, inférieure à l'opération de la cogitative humaine. Il faut admettre dans les animaux plus que la consécution empirique de Leibniz, qui semble avoir affaibli sur ce point l'enseignement scolastique.

Mgr d'Hulst : Il ne suffit pas d'affirmer qu'une faculté existe, il faudrait montrer encore qu'elle peut remplir un rôle réservé chez nous à la raison. Les matérialistes et les évolutionnistes s'appliquent à ménager la transition entre l'homme et l'animal, pour arriver à montrer dans notre raison une intelligence animale développée et agrandie *in eadem linea*. Il ne suffit pas de leur répondre : les bètes n'ont pas la raison. Il faut expliquer comment, sans la raison, elles raisonnent cependant d'une certaine manière.

M. l'abbé Vacant appuie sur la distinction de l'estimative des animaux et de la cogitative de l'homme. Les théories associationnistes de Stuart Mill et d'Alexandre Bain peuvent aider à faire comprendre ici la scolastique ; la conduite des animaux s'explique par la loi mécanique de l'accoutumance. Comment, d'un autre côté, s'exerce l'entendement sur nos facultés sensitives, pour constituer les pensées de la cogitative ? M. Vacant pense que le problème se pose avec une netteté particulière pour les enfants. L'influence du milieu s'exerce sur eux au moyen du langage qui agit sur leurs pensées, comme l'accoutumance sur les impressions des animaux.

M. l'abbé Vallet présente trois observations : 1° Il y a des actes des animaux dont on ne donne pas une explication très claire, mais on prouve, par des faits nombreux et des mieux constatés, qu'il y a entre l'homme et l'animal une différence essentielle. 2° Les actes les plus intelligents de l'animal se rapportent à des objets sensibles, et par conséquent proviennent d'une faculté sensible. 3° Il y a des différences absolues entre l'instinct et l'intelligence ; l'instinct est essentiellement pratique et utilitaire, l'intelligence est spéculative et contemplative. L'animal est mieux doué que l'homme au point de vue de l'instinct, parce qu'étant privé de raison et incapable de progrès, il doit être dirigé par des tendances innées, précises et infaillibles, tandis que l'homme a la raison qui lui permet de faire toutes sortes de découvertes et d'inventer toutes sortes d'instruments.

Le R. P. Lacouture demande la permission de faire remarquer que les faits opposés au beau travail de M. de Kirwan sont généralement empruntés aux animaux domestiques. Ils ne sauraient faire surgir d'objection sérieuse, car chez les animaux domestiques, en raison de

leur destination providentielle, l'instinct offre des particularités exceptionnelles, notamment celle de se prêter au dressage.

L'instinct est inné, le dressage est acquis et peut être plus ou moins transmis. A cette différence près, on peut définir l'un et l'autre : l'aptitude à faire machinalement, c'est-à-dire sans réflexion, des actes qui supposent l'intelligence du but à atteindre. Cette intelligence n'appartient pas à l'animal, mais bien à celui qui l'a créé ou dressé.

Mgr d'Hulst convient que les faits généralement cités se rapportent aux animaux domestiques. Toutefois il en est qui appartiennent aux animaux sauvages, par exemple aux renards en chasse. Ne peut-on pas dire que si l'on cite de préférence les premiers, c'est que les actes des animaux sauvages ne se passent pas habituellement sous nos yeux. Les bêtes fauves n'ont pas coutume de nous convoquer pour les regarder faire. (On rit.)

M. de Kirwan convient que l'étude des faits n'a pas fait ressortir jusqu'ici d'une manière absolument rigoureuse les limites de l'intelligence et de l'instinct, mais suffit à marquer leur différence essentielle.

Après cette intéressante discussion, M. l'abbé Maisonneuve, curé d'Avignonet, lit une étude très complète sur la *Psychologie physiologique* contemporaine. (V. ci-dessus, p. 134.) Le temps ne permet malheureusement pas de discuter les conclusions de cette lecture vivement applaudie par les assistants.

La séance est levée à 6 h. 1/2 du soir.

5e séance. — *Samedi 4 avril, 9 heures du matin.*

La séance est présidée par M. de Margerie, vice-président. Mgr Sauvé prend place au bureau.

Le président donne d'abord la parole à M. Desplaces, secrétaire, pour lire une note de M. l'abbé Elie Blanc sur la nécessité de renouveler l'histoire de la philosophie, et en particulier de la philosophie scolastique (v. ci-dessus p. 154).

M. de Margerie fait remarquer à ce sujet combien la philosophie du moyen âge est encore mal connue et mal jugée. Il cite l'histoire de M. Hauréau, inspirée par des idées absolument opposées à celles de cette grande époque, et où saint Bonaventure est traité avec une légèreté qui ne laisse rien soupçonner de l'importance de son rôle.

M. Fonsegrive relève que M. Elie Blanc a attribué au dictionnaire des sciences philosophiques de M. Franck une autorité qu'il est loin d'avoir. On ne le consulte guère que pour trouver soit une date, soit quelques renseignements bibliographiques. Aujourd'hui, quand les universitaires font l'histoire des systèmes, ils s'appliquent à les restituer beaucoup plus qu'à les apprécier. On ne peut nier que leur érudition ne soit souvent très grande et très exacte. Il faut bien avouer cependant qu'il y a quelquefois un esprit de derrière la tête qui se trahit. La morale stoïcienne est ordinairement trop vantée pour faire échec à la morale chrétienne. C'est un tort. Il y a dans Sextus Empiricus, sur l'immoralité des stoïciens, des textes écrasants qui, jusqu'à présent, n'ont pas été mis en lumière, sauf, dans une certaine mesure, par le cardinal Gonzalez.

Après ces observations, M. l'abbé Farges lit un extrait de son mémoire sur *La perception immédiate du monde extérieur* (v. ci-dessus, p. 157).

M. Fonsegrive demande à faire une observation préjudicielle. Le travail de M. l'abbé Farges, du moins dans la partie qui a été lue, ne tient pas compte des observations accumulées par les savants, depuis saint Thomas jusqu'à nos jours. Descartes avait admis la subjectivité de toutes les sensations, sauf celles du tact. Berkeley est venu ensuite, qui a admis la subjectivité même pour le tact. Il y a là-dessus, dans les dialogues d'Hylas et de Philonoüs, des analyses qui paraissent très bien faites, et dont on doit tenir compte. De nos jours, Helmholtz et Müller ont établi la subjectivité des sensations sur des bases expérimentales. M. l'abbé Farges n'aurait-il pas dû discuter toutes ces doctrines avant d'établir la sienne ?

M. l'abbé Farges répond que dans une partie considérable de son travail, qui n'a pas été lue, il croit avoir démontré que l'observation des phénomènes, lorsqu'elle est bien faite, ne conduit nullement au subjectivisme, mais en éloigne complètement. Ce n'est pas la science qui est subjectiviste, ce sont les savants, parce qu'ils se sont laissé guider par certains systèmes philosophiques *à priori*. Helmholtz, Müller et Wundt, dont M. Fonsegrive a cru pouvoir alléguer le témoignage, sont les premiers à en faire ingénument l'aveu : « La connaissance que nous avons des phénomènes dont il s'agit, nous dit Helmholtz, n'est pas encore assez complète pour considérer une théorie comme admissible à l'exclusion de toutes les autres. Je crois que jusqu'ici, dans le choix qu'ils ont eu à faire entre les différentes opinions, les auteurs se sont

plutôt laissé guider chacun par la tendance métaphysique de son esprit que par l'autorité des faits. » Ces paroles sont la conclusion de l'optique physiologique (p. 100.)

M. L'ABBÉ DUQUESNOY dit que M. l'abbé Farges aurait dû d'abord traiter deux questions préjudicielles : 1° N'est-il pas certain que le sujet de la perception sensitive, comme celui de toute autre connaissance, doit être une substance absolument simple et inétendue, de telle sorte que cette perception ne puisse à aucun degré appartenir à aucun organe corporel, agissant soit à titre de sujet partiel, soit à titre d'instrument qui complète la faculté perceptive? 2° N'est-il pas certain que la perception sensitive saisit l'étendue corporelle qui est son objet sans y percevoir aucun caractère corporel par lequel cette étendue soit en union avec l'âme ou lui soit étrangère, en sorte que la distinction de notre corps et des corps étrangers est l'ouvrage d'inductions ultérieures très difficiles à expliquer?

Plusieurs membres appuient la proposition de M. l'abbé Duquesnoy et réclament que l'on discute d'abord la question du sujet de la sensation. Le président demande à l'assemblée si elle veut déplacer la question. Mais, sur l'observation de quelques personnes, qu'il serait impossible de mener à fin aucune controverse s'il fallait revenir sur tous les problèmes qu'elle suppose, la discussion continue.

M. FARGES répond à M. l'abbé Duquesnoy, qu'en effet sa thèse sur la perception immédiate suppose déjà démontrées plusieurs thèses de la plus haute importance ; entre autres celle de la nature mixte du sujet pensant qui préoccupe particulièrement M. Duquesnoy. Ce n'est ni l'organe matériel qui sent, ni l'âme seule, mais l'organe animé. Cette thèse, M. Farges a pris soin de dire en commençant qu'il la supposait prouvée. Il croit avoir été dans son droit en choisissant et posant ainsi la question. Est-ce que le géomètre, au 4e livre d'Euclide, ne suppose pas déjà démontrés tous les théorèmes des trois livres précédents ? Si à chaque nouveau problème on pouvait remettre en question tous les problèmes antérieurs, la science deviendrait impossible.

A la seconde observation de M. l'abbé Duquesnoy sur la nécessité d'admettre que la perception des corps extérieurs et même de notre propre corps se fait par de laborieuses inductions, M. Farges fait deux réponses : 1° Cette opinion prend pour point de départ qu'aucune sensation n'est localisée à l'origine, et qu'elles nous apparaissent alors comme de pures modifications spirituelles de l'âme. Cette hypothèse est démentie par les faits les mieux établis. L'aveugle-né, opéré de la

cataracte, dès le premier instant de sa guérison, éprouve des sensations visuelles localisées ad extra. Il lui semble toucher des yeux quelque chose d'extérieur. De même, pour les sensations internes de plaisir et de douleur, l'éducation des sens par induction et association ne fait que rendre plus nets et plus précis le lieu et la forme de la sensation localisée dès l'origine. 2° La localisation est une opération spontanée, irréfléchie, animale, qui n'a rien de commun avec le raisonnement et l'induction proprement dits. Quant à l'association, elle met en commun des notions déjà acquises sans pouvoir en créer de nouvelles, comme la notion de l'extérieur.

M. de Margerie demande comment, si la sensation est subjective, elle nous fournit cependant un pont pour passer à l'objectif, et une raison pour affirmer l'existence du monde extérieur.

M. l'abbé Vallet dit que saint Thomas reconnaît deux connaissances et deux évidences, la connaissance et l'évidence sensibles, la connaissance et l'évidence intellectuelles, et qu'il accorde à l'une et à l'autre la même valeur objective : *Illa videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum vel sensum ad sui cognitionem* (2ª 2æ, q. 1, 4). La sensation se trouve au point de départ de la pensée humaine ; tout système tendant à abaisser la sensibilité atteint donc du même coup les facultés supérieures qui reçoivent d'elle leur indispensable approvisionnement et ne peut que frayer la voie à l'idéalisme. Les sceptiques l'ont parfaitement compris ; aussi ont-ils livré les plus rudes assauts à cette première forteresse du dogmatisme, dont la ruine devait les mettre en possession de la place.

M. l'abbé Maisonneuve ne croit pas qu'on puisse accuser de scepticisme ceux qui, tout en affirmant la subjectivité des sensations, admettent l'existence d'une cause extérieure d'une nature particulière, correspondant à chaque espèce de sensation.

M. Gardair fait observer à M. l'abbé Duquesnoy que, pour la connaissance, il suffit que le sujet soit doué d'unité, sans qu'il soit nécessaire qu'il soit absolument immatériel. Dans le composé matériel, la matière première est potentialité et le principe formateur est le seul principe d'unité et d'activité. Dans le composé sentant, c'est l'âme, principe formateur, qui est le principe de l'unité et de l'activité nécessaire à la sensation.

M. l'abbé Carić dit que les perceptions peuvent être dites médiates en deux sens, ou parce qu'entre l'organe externe et l'objet il y a un

intermédiaire, ou parce qu'entre l'âme qui perçoit et l'objet externe il intervient une opération. Dans le premier sens, l'intermédiaire peut être matériel ou immatériel. Qu'il ne soit point matériel, cela résulte de ce qu'il n'est point l'essence de l'objet même, et de ce qu'il est admis aujourd'hui par tous qu'aucune effluve matérielle ne vient de l'objet au sens. Cet intermédiaire ne peut donc être qu'immatériel. L'intervention de quelque objet immatériel entre l'organe et l'objet est impossible si l'organe est considéré en lui-même à part de l'âme. Serait-elle possible, elle ne serait d'aucune utilité pour résoudre la question de l'objectivité de la perception, car rien de matériel ne peut agir sur l'immatériel.

Si, au contraire, l'organe est considéré comme informé par l'âme, l'intermédiaire de quelque image, dépouillée de matière, paraît non seulement possible, mais nécessaire. L'âme agit sur l'image et non directement sur l'objet. La perception, en ce sens, est médiate.

Passons au second sens. Pour décider du médiat ou de l'immédiat en ce sens, il n'est pas nécessaire de répondre aux deux questions posées par M. l'abbé Duquesnoy. Essayons une distinction entre la possibilité et la réalité, et nous verrons peut-être les deux théories opposées se concilier. L'homme, tel qu'il est maintenant, dans son état normal, ne perçoit pas immédiatement, mais à l'aide de l'image, parce que l'âme informant l'organe et munie de toutes ses facultés ne porte pas directement son action sur l'objet extérieur. Cependant des perceptions immédiates sont possibles pour l'homme, par exemple quand il ne se sert pas de son âme, en tant qu'intelligence, mais de la seule imagination animale, comme dans le rêve. Aussi les animaux, qui n'ont que l'estimative, n'ont que des sensations immédiates. Cette distinction posée, dirons-nous nos perceptions subjectives ou objectives? Nous dirons que lorsqu'elles sont immédiates, c'est-à-dire quand l'âme intelligente n'agit pas, il faut les tenir pour subjectives. La perception simple n'implique aucune proposition et ne prouve point l'objectivité des sensations. Au contraire, quand les perceptions sont médiates, c'est-à-dire quand l'organe agit en tant qu'informé par l'âme, et que l'âme agit sur l'image par la faculté convenable, la perception est reconnue comme objective, parce que l'âme émet un jugement simple de l'existence de l'objet, qui assure la certitude de son objectivité. Cette distinction permet, non seulement de faire quelques concessions aux physiologistes modernes et au subjectivisme modéré sans abandonner les principes de saint Thomas, mais encore d'expliquer la différence des perceptions dans les animaux et dans l'homme.

M. de Margerie demande à M. Farges s'il admet les sensations inconscientes.

M. l'abbé Farges répond qu'il les admet.

M. de Margerie : Lorsque la sensation n'est encore que dans l'organe et n'est pas parvenue au cerveau, est-elle consciente ou inconsciente ?

M. Farges répond que dans ce cas elle est inconsciente, mais qu'il ne faut jamais séparer les deux organes.

M. de Margerie déclare ne pas réussir à concevoir ce que peut être un phénomène psychologique inconscient. Entre sentir inconsciemment et ne pas sentir, il n'aperçoit nulle différence.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

6e séance. — *Samedi 4 avril, 1 h. 1/2 du soir.*

La séance est ouverte par M. de Margerie, vice-président.

Mgr Turinaz et Mgr Sauvé prennent place au bureau.

Deux mémoires sont à l'ordre du jour, celui de M. l'abbé Vacant sur *la part des facultés sensitives dans la formation de nos concepts*, et celui de M. Domet de Vorges *sur l'idée d'être et l'intelligence.* Ces deux mémoires traitant de questions connexes, l'assemblée, consultée par le président, décide qu'on lira les deux mémoires successivement et que la discussion aura lieu ensuite.

Mgr Freppel, président général du Congrès, se présente dans la salle et le Président le prie de vouloir bien s'asseoir au fauteuil.

M. l'abbé Vacant lit son mémoire sur les facultés sensitives (v. ci-dessus, p. 176).

M. Domet de Vorges lit ensuite une partie de son travail (v. ci-dessus, p. 186). L'heure avancée ne lui permet pas de terminer cette lecture.

M. Gardair fait observer que l'opinion de M. de Vorges sur la formation de l'idée d'être gagnerait peut-être à être présentée comme son système personnel plutôt que comme l'interprétation exacte du système de saint Thomas. D'après saint Thomas, les facultés sensibles perçoivent les données sensibles comme posées en fait, et ces données ainsi posées sont présentées à l'entendement par l'imagination. En agissant sur elles,

l'entendement actif en abstrait la forme représentative d'être abstrait et universel. D'après M. de Vorges, il semble que l'entendement perçoive directement dans les choses extérieures leur existence actuelle.

M. de Vorges répond qu'il n'ignore pas que la doctrine de saint Thomas sur ces matières est souvent interprétée d'une manière différente ; mais il est convaincu que si l'on veut approfondir cette doctrine, en tenant compte de tous les textes et en cherchant la solution de toutes les difficultés, on arrivera à l'interprétation qu'il propose. Il convient que l'être est bien dans le fait sensible, et même dans la donnée sensible, en tant qu'elle est un fait. Il y est, comme y sont les données intelligibles, *secundum esse,* selon l'expression de saint Thomas. Mais cela ne veut pas dire que le sens le connaisse, car l'intelligence, comme l'observe saint Thomas, connaît dans les objets sensibles bien des choses que les sens n'y saisissent pas, et la considération de l'être, *intentio entis*, est de ces choses. Il est également d'avis que ce n'est qu'après avoir reçu la donnée extraite de l'image sensible que l'intelligence est mise en acte et perçoit l'être. Cela n'empêche pas que l'intelligence ne perçoive l'être dans l'objet, car la donnée extraite du sens est ce qui met l'intelligence en acte et non l'objet de cet acte. L'objet de cet acte, de quelque manière que l'intelligence soit arrivée à s'y rendre semblable, est la chose même ; saint Thomas le répète continuellement. Nous devons donc dire, quand l'intelligence est mise en état de percevoir l'être, que c'est l'être de la chose qu'elle perçoit.

M. Gardair objecte que l'existence individuelle de l'objet, suivant saint Thomas, est saisie non par l'intelligence, mais par la cogitative qui saisit le fait particulier et qui est une faculté sensible, la même faculté que l'estimative des animaux, bien que plus parfaite.

M. de Vorges répond que la cogitative ne saisit l'être qu'indirectement, en tant qu'elle réunit les données présentées par les sens divers en un groupe désignant tel ou tel individu, comme l'estimative le fait dans l'animal. L'estimative groupe les données en considérant l'individu comme le terme de la passion ou de l'action ; la cogitative, au contraire, considère cet individu comme un être. Elle atteint donc l'être indirectement; mais elle ne l'atteint point par elle-même, elle l'atteint uniquement en tant qu'elle est sous la direction de l'intelligence. C'est donc en définitive à l'intelligence qu'il faut en attribuer la perception directe.

Mgr Turinaz demande qu'on explique comment l'idée d'être est l'acte de l'intelligence.

M. de Vorges dit que l'acte de l'intelligence est par lui-même une perception de l'être. Cet acte donne la réalité intellectuelle à l'idée : par là même il est semblable à la vertu qui donne la réalité actuelle aux choses. Or, d'après la théorie de saint Thomas, ce qui fait que l'intelligence perçoit, c'est qu'elle vise un objet en lui étant semblable.

Mgr Sauvé fait remarquer que l'être est un caractère de l'objet et que la réalité de l'objet est une ressemblance de l'idée divine. Ce n'est pas que l'idée de Dieu sorte de lui pour s'incorporer à l'objet, pas plus que l'idée de l'architecte ne sort de son esprit pour s'attacher à la maison qu'il construit, mais l'essence de l'objet est construite sur le type de l'idée. Elle en est une participation *per modum similitudinis*. Elle n'est en aucune façon une réalisation ou une extériorisation des idées divines.

Un membre de l'assemblée fait observer que la théorie de M. de Vorges se rapproche de celle de Rosmini.

M. de Vorges répond qu'en effet Rosmini a eu une idée analogue, mais Rosmini pensait que l'intelligence possède l'idée d'être indéterminé avant toute connaissance ou perception. M. de Vorges considère, au contraire, cette idée comme résultant des premières perceptions.

Mgr Turinaz désire que l'on précise bien la différence entre l'idée de M. Gardair et celle de M. de Vorges, entre la doctrine scolastique et les doctrines modernes que combattent les disciples actuels de saint Thomas.

M. de Vorges répond que la différence entre M. Gardair et lui consiste en ce que M. Gardair entend attribuer la perception de l'être à la cogitative seule, tandis que lui, M. de Vorges, croit qu'elle est un privilège de l'intelligence, bien que la cogitative y participe en quelque manière, en ce sens qu'elle groupe les idées sensibles en vue de celle d'être pour en former un tout considéré comme individu existant.

M. de Margerie signale, comme un point à approfondir par les disciples modernes de saint Thomas, la théorie de l'estimative et de la cogitative. Il serait intéressant de montrer comment l'estimative, telle qu'il la décrit, appartient à la connaissance sensitive, bien qu'elle conduise l'animal à des résultats pratiques tout à fait semblables à ceux que donnerait la connaissance intellectuelle. Et il y aurait lieu de

montrer qu'en l'attribuant aux animaux, on fait quelque chose de plus scientifique que ce que fait le vulgaire lorsqu'il leur attribue l'instinct sans expliquer ce qu'est ce principe.

M. l'abbé Vacant dit que, dans son opinion, la cogitative se développe sous l'influence du langage. C'est le milieu social et l'influence des parents qui amènent la cogitative et ensuite la raison à son complet épanouissement.

M. Gardair croit que le milieu ambiant n'est pas nécessaire pour que l'enfant passe de la cogitative à l'intellective. Il suffit pour cela de sa nature, qui le distingue de l'animal.

M. de Vorges pense que l'opinion de M. Vacant n'est pas sans danger. Elle tendrait à faire croire que la raison humaine dépend naturellement du langage.

La séance est levée à 3 h. 1/2.

7e séance. — *Lundi 6 avril, 9 h. du matin.*

La séance est présidée par M. de Vorges, président de la section.

Mgr Turinaz prend place au bureau.

M. l'abbé de Broglie a d'abord la parole pour lire un mémoire sur *Les données synthétiques naturelles et leur usage en philosophie* (v. ci-dessus, p. 208).

La discussion étant ouverte sur cette étude, M. l'abbé Vacant fait observer qu'il faut partir en philosophie de données non pas probables et provisoires, mais certaines. Le bon sens peut en fournir; on ne peut cependant s'en tenir au bon sens, ce serait couper les ailes au génie.

Mgr Turinaz dit que les données du bon sens sont certaines; il est inutile de les soumettre à l'analyse, ce serait supposer que le résultat de cette analyse peut être négatif. Or, sur quelles autres preuves certaines appuyerait-on cette démonstration? Mais, ajoute Mgr Turinaz, il paraît y avoir une confusion sur le sens de ces mots : *les données du bon sens*. M. de Broglie a énuméré parmi ces données des opinions dont quelques-unes sont généralement considérées comme inexactes.

M. l'abbé de Broglie répond qu'il n'a pas dit que toutes les données du bon sens fussent des certitudes, mais des convictions spontanées. Ces convictions doivent être soumises à une vérification au cours de laquelle se pose le problème de la certitude. On obtient ainsi une base sur laquelle les déductions ultérieures peuvent s'appuyer.

Il y a néanmoins, parmi les convictions spontanées du bon sens, certaines données tellement évidentes, qu'il suffit de les montrer pour que leur certitude apparaisse. Mais elles sont en trop petit nombre et trop peu liées entre elles pour suffire à guider la philosophie dans ses recherches. C'est donc un tort de négliger, et à plus forte raison de mettre en doute *à priori*, toute la part de convictions spontanées qui n'a pas cette évidence immédiate.

M. de Vorges remarque qu'il y aurait lieu de distinguer profondément entre les données naturelles. Elles sont loin d'avoir la même portée. Les unes sont des principes qui sont évidents par eux-mêmes et par leur simple énoncé. Les autres sont le résultat d'un travail spontané de nos facultés. Les premières doivent être acceptées purement et simplement, sous peine de scepticisme ; les secondes doivent être contrôlées parce que les résultats du travail spontané de notre esprit ont pu subir des altérations, surtout si l'on considère que ce travail naturel a été fait en vue d'autres besoins que ceux de la science théorique.

M. l'abbé Duquesnoy regrette que M. l'abbé de Broglie ait qualifié d'excessive l'analyse cartésienne. Une analyse ne peut être excessive à moins d'être fausse. Il croit que par analyse excessive, M. de Broglie entend certaines négations de Descartes, comme par exemple la négation de la perception de toute étendue corporelle ; mais une telle négation n'a rien de commun avec l'analyse. Descartes n'est pas d'ailleurs toujours affirmatif sur ce point.

M. Duquesnoy remarque également que M. l'abbé de Broglie a entendu l'analyse, tantôt comme formant complètement la science, tantôt comme ayant besoin de la synthèse.

M. Huit désapprouve le mépris du sens commun chez les philosophes contemporains. On ne peut se passer de ce que M. de Broglie appelle très justement « données synthétiques naturelles ». Il y a des points sur lesquels on ne peut admettre que l'humanité se trompe depuis six mille ans. Les évolutionnistes eux-mêmes sont forcés d'y reconnaître l'expression du travail intellectuel de toutes les générations antérieures. A plus forte raison, les spiritualistes, qui croient à l'exis-

tence de Dieu et à sa providence, se refusent-ils, comme Descartes, à concevoir que Dieu nous ait comme enchaînés à des croyances qui seraient autant d'erreurs. Mais si le philosophe n'a pas le droit d'écarter dédaigneusement les affirmations du sens commun, il ne doit pas s'y enfermer. Ce serait faire prisonnière la science qui a la mission et le privilège de s'élever plus haut.

M. l'abbé Barneaud fait observer que M. l'abbé de Broglie a un ancêtre dont il ne paraît pas se douter : c'est Epicure, qui admet les données du sens commun sous le nom d'anticipations.

La discussion étant épuisée, M. le Président invite M. le docteur Kiss à lire son mémoire latin : *De quantitate infinita* (v. ci-dessus, p. 230).

Cette lecture étant achevée, M. l'abbé de Broglie propose à M. le docteur Kiss l'objection suivante : Dieu peut à tout moment créer un esprit, et ainsi dans l'avenir à l'infini. Il peut donc aussi le faire en un moment, car l'existence de l'un n'empêche pas la production des autres.

M. le docteur Kiss répond qu'il accorde très volontiers que Dieu peut faire en un moment unique tout ce qu'il pourra faire par la suite ; mais il tient pour certain que Dieu ne créera pas, et qu'il ne pourrait créer une multitude infinie d'individus, pas plus dans la suite des temps qu'en un seul moment.

M. l'abbé de Broglie dit que, sans adopter l'opinion de M. le docteur Kiss qu'il a combattue, il a été heureux d'entendre un travail si sérieux, si complet, où l'on tient compte de la plupart des objections qu'il a présentées autrefois.

Le R. P. Gayraud fait de nouveau la remarque qu'on ne peut, d'après saint Thomas, établir la démonstration de l'existence de Dieu sur l'impossibilité absolue d'une succession indéfinie de causes efficientes.

M. Gardair lit ensuite une note sur *Les premiers principes de la raison pure* (v. ci-dessus, p. 241).

M. de Margerie fait remarquer que M. Gardair ne semble pas avoir ramené le principe de raison suffisante au principe de contradiction comme il eût fallu le faire pour prouver qu'il est analytique. Il semblerait plutôt avoir essayé de prouver que le premier est antérieur au second.

M. Gardair répond qu'il n'a pas eu pour but précisément de démon-

trer la vérité de l'assertion de saint Thomas, que tous les principes de la raison reviennent au principe de contradiction comme à un principe unique. Il a plutôt voulu faire voir que dans la manière dont l'intelligence affirme le principe d'identité est déjà comprise l'affirmation implicite du principe de raison suffisante.

Le R. P. Gayraud dit que, selon saint Thomas, le principe de contradiction est la première affirmation intellectuelle comprise dans la première appréhension de l'être.

M. l'abbé Farges pense qu'il y aurait peut-être moyen de concilier les divers points de vue en précisant la notion du jugement analytique. Un jugement analytique qui n'affirmerait rien de plus que ce qui est déjà contenu dans la notion du sujet, ne serait qu'une pure tautologie. Tout jugement analytique contient un élément nouveau, celui d'un rapport entre deux termes. Mais ce nouvel élément, ce rapport, n'est pas subjectif et *à priori*, il est immédiatement perçu dans la comparaison même des termes, et par conséquent il est vraiment objectif.

M. de Margerie pense que, dans le principe de raison suffisante, l'intelligence affirme le prédicat du sujet parce qu'elle voit entre eux un lien de convenance ou de dépendance. Mais il ne semble pas qu'on ait montré, soit il y a trois ans, soit cette année, que dans ce principe le prédicat *sit de ratione subjecti*.

Le R. P. Gayraud répond que si nous affirmons, ce n'est pas précisément par un besoin d'affirmer, mais parce que nous voyons une raison d'affirmer.

8e séance. — *Lundi 6 avril 3 heures 1/2 du soir.*

(Séance commune aux sections de philosophie et des sciences.)

La séance est présidée par M. le docteur Lefebvre, doyen de la Faculté de médecine de Louvain et président de la section des sciences.

Mgr d'Hulst prend place au bureau ainsi que M. le docteur Ferrand et M. le docteur Tison.

M. le docteur Lefebvre prend la parole pour lire un mémoire d'un haut intérêt sur *L'hérédité physiologique* (v. le compte rendu de la section des sciences).

Après cette lecture vivement applaudie, M. LE DOCTEUR MARTIN prend la parole pour appuyer les idées de M. le docteur Lefebvre sur les effets de la consanguinité. C'est une loi fondamentale qui s'applique à tous les êtres vivants, même aux végétaux.

MGR D'HULST remarque que M. Lefebvre s'est prononcé pour la nocivité des mariages consanguins. Est-ce là une nocivité essentielle provenant de la consanguinité *ut sic*, ou seulement un fait accidentel provenant des vices héréditaires dont la consanguinité double la puissance de transmission. Si l'on adoptait la première opinion, il faudrait admettre que l'homme fait exception dans la nature, car dans le monde animal la consanguinité est considérée par les éleveurs comme un moyen de perfectionner les produits.

Ne serait-il pas plus exact de dire que pour l'homme, comme pour les animaux, les unions consanguines doublent la puissance de l'hérédité, et qu'ainsi elles ont des effets heureux ou malheureux suivant que les ascendants des deux côtés ont à transmettre des dispositions saines, ou morbides. Cette manière de voir laisserait subsister le bien fondé des lois civiles et religieuses qui proscrivent les mariages consanguins.

M. LE DOCTEUR LEFEBVRE répond que c'est une question controversée. Il résulte de toutes les statistiques que les mariages consanguins donnent généralement naissance à des produits inférieurs à ceux des mariages mixtes sous le rapport de leur conformation, du fonctionnement de leurs organes, de leur vitalité, pour tout dire, en un mot, sous le rapport de leur santé.

Resterait à chercher le *pourquoi*. La consanguinité est-elle nuisible par elle-même, ou bien les défectuosités des enfants provenant de mariages entre parents tiennent-elles à ce que le père et la mère, issus de la même souche, apportent les mêmes prédispositions morbides qui, en s'additionnant, s'aggravent par là même chez leurs descendants ? Je n'oserais trancher la question. Toutefois il y a un fait bien établi, c'est que les unions consanguines, même entre personnes d'une constitution irréprochable, donnent naissance à plus de sourds-muets que les unions mixtes. J'ai analysé avec soin l'histoire de 460 mariages consanguins. Sur les 1.359 enfants issus de ces unions, j'en ai trouvé 9 sourds-muets, c'est une proportion de 50 pour 10.000 enfants, tandis que sur le même chiffres d'enfants nés de mariages mixtes, on ne trouve que 4 sourds-muets.

J'ai fait une constatation analogue pour l'idiotie, mais je n'ai pu poser des chiffres aussi précis.

Mgr d'Hulst fait remarquer que les lois civiles et religieuses visent non seulement les faits constatés ici, mais ce qu'on appelle en droit *une présomption* de péril, et cette présomption existe toujours contre les mariages consanguins. En outre, il y a d'autres motifs de les éviter : l'intérêt de multiplier les échanges de relations entre les différents groupes sociaux, le danger moral d'une trop grande intimité entre cousins et cousines, etc.

M. le docteur Ferrand regrette de ne pas être en pleine communauté d'idées avec le docteur Lefebvre. Pour lui, le danger de la consanguinité vient des défectuosités des conjoints, mais non de la consanguinité même. Les exemples tirés du règne végétal ne prouvent pas grand'chose. Dans le règne animal, si l'on pousse la consanguinité à outrance, on obtient des espèces dont les qualités sont outrées dans un sens ou dans l'autre, mais on ne les abâtardit pas. On cite plusieurs exemples de petits centres dans lesquels la population s'est conservée saine et forte, malgré les pratiques d'une consanguinité habituelle ou même forcée. Enfin, il est probable que la consanguinité n'offrirait aucun danger pratiquée dans une société jeune et saine. Mais dans nos civilisations avancées, où les sujets ont toujours quelques défectuosités, la consanguinité ne peut que multiplier la puissance de ces défectuosités.

M. le docteur Martin insiste sur les effets fâcheux de la consanguinité chez les végétaux, et dit que si l'on veut avoir de beaux rejetons, il faut aller chercher des reproducteurs très éloignés.

M. le docteur Tison est de l'avis du docteur Ferrand. Quand les éleveurs veulent obtenir une qualité, ils la cherchent dans les producteurs et ils l'obtiennent à un plus haut degré dans les produits. De même les tares se reproduisent plus fortement dans les descendants. Ainsi, au sujet des mariages consanguins, quand les époux n'ont aucune tare héréditaire ou acquise, les enfants sont bien constitués ; mais dans le cas contraire, les tares s'accentuent chez les enfants et deviennent plus graves que chez les parents.

Au sujet des semences, il dit qu'il y a des variétés de blé qui possèdent des qualités particulières, mais si on les transporte en un autre terrain, ils les perdent. C'est une question de sol ou de milieu. Ce qui se dit ici du blé est général, peut s'appliquer à tous les végétaux et à tous les animaux. C'est là la raison des nombreuses races ou variétés d'animaux domestiques et de plantes cultivées spéciales à certains pays. Mais la question d'hérédité est loin d'en être élucidée.

M. LE DOCTEUR LEFEBVRE dit qu'il n'a nullement entendu s'occuper des végétaux et des animaux, dont il n'a pas fait une étude spéciale à ce sujet. Il croit devoir seulement constater ce fait que la surdimutité se rattache le plus souvent à la consanguinité.

M. L'ABBÉ VALLET lit ensuite un extrait de son mémoire sur *L'hérédite au point de vue philosophique* (v. ci-dessus, p. 247). Son étude est très applaudie, mais le défaut de temps ne permet pas de discuter les nombreuses et intéressantes questions soulevée par ce travail.

La séance est levée à 6 heures du soir.

TABLE DES MATIÈRES[1]

1. Voir la table générale alphabétique en tête du fascicule d'introduction.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

